



ترجمات (11)



الإسلاميون والسياسة التركية

دراسة في الهوية السياسية الإسلامية في تركيا

محمد حقان يافوز

ترجمة

فهد حسنين

nama-center.com

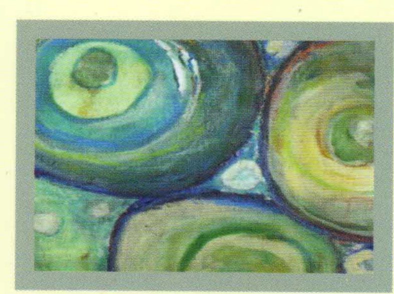
لماذا هذا الكتاب؟

إن الحركات الإسلامية المهتمة بالهوية في تركيا تعد مرتبطة ببعضها البعض من خلال عمليات المشاركة السياسية والتحرر الاقتصادي. كما أن عملية التحول الديمقراطي والحركات الإسلامية قد أصبحتا متداخلتين لدرجة تجعل من المستحيل تقريبًا تحديد أين يمكن للمرء أن يبدأ وأين يمكن أن ينتهي.

إن هذه الدراسة الأهم على الإطلاق للإسلام والفاعلين الإسلاميين في تركيا تتباين بشكل حاد مع الدراسات التقليدية للحركات الإسلامية والتي توصلت إلى أن الحركات السياسية ذات الأطر الإسلامية تمثل عقبة أمام المشاركة السياسية. ويعد هذا الاستنتاج الخاطئ قائمًا على مجموعة من الافتراضات المشكلة بأن الأفكار والنظم الدينية في صراع مع الإصلاح والحلول الوسط. وقد جادلت في هذه الدراسة بأن العقبة أمام التحول السلمي لكثير من المجتمعات الإسلامية ليست الحركات الدينية وإنما هي الافتقار إلى التحرر السياسي والاقتصادي.

تركز هذه الدراسة، التي تصدر في نسختها العربية عن مركز نماء، على الحركات السياسية والاجتماعية التركية الإسلامية المعاصرة، كما أن مؤلفها يسلط فيها الضوء على الموضوع المسيطر على مساحة واسعة من النقاشات؛ ألا وهو موضوع الإسلام والتحول الديمقراطي والسياسات في العالم الإسلامي.

لقد عملت الحركات الاجتماعية والسياسية الإسلامية التركية على تدعيم المجتمع المدني من خلال إعادة رسم الحدود بين الدولة والمجتمع ومحاولة صنع ميثاقها الفكري والأخلاقي الخاص، ساعية في ذلك ليس بالضرورة نحو الحلول محل الدولة العلمانية القائمة وإنما نحو إعادة تكوين صورة الحياة اليومية. لقد قامت الحركات الإسلامية في تركيا بصنع تصورها الخاص لروح الطبقة الوسطى ولتوافقاتها مع الحداثة. ولذا فإن الجدل المعاصر في تركيا، بحسب الدراسة، ليس جدلاً حول استعادة الحكومة الإسلامية أو تطبيق الشريعة الإسلامية ولكنه حول صنع مساحات جديدة وتكوين هويات جديدة وتنويع الأصوات الموجودة في المجال العام من خلال أسلوب لن يعد غريبًا عن أكثر المجتمعات الغربية.



ترجمات (11)

المؤلف:

محمد حاقان يافوز

أستاذ العلوم السياسية بجامعة يوتاه ويحمل درجة الدكتوراه في العلوم السياسية من جامعة ويسكونسين بماديسون. يحمل يافوز العديد من الجوائز في مجال العلوم السياسية. له العديد من المقالات والكتب المتخصصة في دراسة الحركات السياسية الإسلامية وبصفة خاصة تلك العاملة في الساحة السياسية التركية. من بين مؤلفاته «نحو تنوير إسلامي: حركة كولن»، ٢٠١٣. وله أكثر من ثلاثين مقالا عن الإسلام والقومية والمسألة الكردية والسياسة التركية المعاصرة.

المترجم:

فهد حسنين

مسؤول قسم الترجمة بمركز نماء للبحوث والدراسات، وعضو مؤسس وكبير مسؤولي الجودة بإحدى الشركات العربية المتخصصة في الترجمة الطبية والتقنية إلى اللغة العربية. له مقالات مترجمة على موقع مركز نماء، وله مساهمات في التوعية بالقضايا المتعلقة بجودة الترجمة إلى اللغة العربية عبر المشاركة في مؤتمرات عدة. يحمل درجة البكالوريوس في العلوم الصيدلية من جامعة القاهرة، وحاصل على شهادة اعتماد جودة خدمات الترجمة (ISO 17100) من معهد المعايير النمساوي.

الثمن: ١٨ دولار
أو ما يعادلها



ISBN 978-614-431-729-7
9786144317297



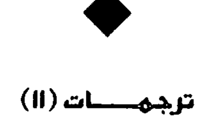
مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies

info@nama-center.com

الإسلاميون والسياسة التركية

دراسة في الهوية السياسية الإسلامية في تركيا





ترجمـــات (11)

الإسلاميون والسياسة التركية

دراسة في الهوية السياسية الإسلامية في تركيا

محمد حقان يافوز

ترجمة

فهد حسنين

مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies

الإسلاميون والسياسة التركية
(دراسة في الهوية السياسية الإسلامية في تركيا)

تأليف: محمد حقان يافوز / ترجمة: فهد حسنين

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٦م

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر مركز نماء».



بيروت – لبنان
هاتف: ٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧

المملكة العربية السعودية – الرياض
هاتف: ٩٦٦٥٤٥٠٣٣٣٧٦
فاكس: ٩٦٦١٤٧٠٩١٨٩
ص.ب: ٢٣٠٨٢٥ الرياض ١١٣٢١

E-mail: info@nama-center.com

الفهرسة أثناء النشر – إعداد مركز نماء للبحوث والدراسات
يافوز/ محمد
الإسلاميون والسياسة التركية (دراسة في الهوية السياسية الإسلامية في تركيا)، محمد حقان يافوز (المؤلف)، فهد حسنين (المترجم)
٥٢٨ ص، (ترجمات؛ ١١)
الحجم: ١٧×٢٤ سم
١. الإسلاميون. ٢. تركيا. أ. العنوان. ب. السلسلة.

ISBN: 978-614-431-729-7



طبعت في


إلــــى

كاظم يافوز (١٩٣٨-١٩٩٦م)

الأب والصديق والمعلم

وأينور يافوز

الأم والنور الهادي

محمد حقان يافوز

المحتويات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

تمهيد

كَوْني ترعرعت في بلدة صغيرة في إقليم البحر الأسود التركي؛ فقد كنت أنزعج من التصريحات السلبية حول الإسلام والحركات الإسلامية، التي كنت أواجهها كثيرًا بين النخبة من الجمهوريين الأتراك، وكذلك في بعض منتديات الفكر الغربية؛ ذلك أنَّ فهمي للإسلام ولدوره في المجتمع التركي كان فهمًا مختلفًا تمامًا. في تركيا الريف والقرىٰ، كانت الطريقة الصوفية النقشبندية هي التي ترسم شكل المنظمات الدينية الكبرىٰ والأنشطة الطقوسية الدينية، غير أنَّ تلك الأمور في بلدة بايبورت، حيث نشأت أنا، كانت تُصاغ من قِبل حركة النور.

في بايبورت: كانت المحال التجارية الصغيرة في الميدان الرئيس، والمعروف بـ(ميدان برج الساعة)، كانت تستضيف حلقات قراءة أنصار مُؤسِّس حركة النور، سعيد النورسي. كثيرًا ما كان المارُّ يرىٰ (الكتب الحمراء) للنورسي في أيدي أصحاب المحال أو الموظفين الحكوميين الذين يأتون للجلوس والحديث في تلك المحال. لم تكن تلك الأماكن مراكز تجارة فحسب؛ بل كانت كذلك أماكن للأفكار والنقاش. كان الناس يفتحون كتب النورسي، ويبدؤون في القراءة والشرح والمناقشة، وعادة ما كانت النقاشات تنتقل إلىٰ موضوعات مختلفة تمامًا، لكن العبارات والأساليب كانت متشابهةً في العموم. لقد لاحظت أنَّ هذه الصورة من الإسلام والتعاليم المنتقاة للنورسي كانت تلعب كثيرًا دور فلسفة للحياة اليومية لرجال البلدة.

لكنَّ فضولي لم يكن ينقضي أبدًا، وكنتُ -دائمًا- ما أتساءلُ:

لماذا الإسلام وهذه التقاليد بالتحديد؟ هل كان من الممكن لمسلمي تركيا أن يتناقشوا ويتفاعلوا بشكل ذي قيمة حول المسائل الاجتماعية والأخلاقية والسياسية لو لم يكونوا يتقاسمون ذلك السياق الديني والثقافي المشترك؟ هل من الممكن أن يوجد اتفاق اجتماعي خارج نطاق الإسلام في تركيا الحديثة؟ كيف أمكن لهؤلاء المواطنين

القرويين العاديين المنتمين إلىٰ الجزء الأدنىٰ من الطبقة الوسطىٰ أن يُوَفِّقُوا بين تمسُّكهم بتقاليدهم الدينية، وبين انتمائهم وإخلاصهم للجمهورية التركية الحديثة ولقادتها السياسيين والعسكريين، الذين كانوا -غالبًا- ما يُمثِّلون نقيضًا أيديولوجيًا؟

وحاملًا هذه الأسئلة في ذهني: بدأت تعليمي العالي في كلية العلوم السياسية بجامعة أنقرة. هنالك واجهت بيئة وسياقًا خطابيًّا فكريين مختلفين تمامًا. لم يكن الأمر عبارة عن حوار، بل كان بالأحرىٰ برنامجًا مُعدًّا بعناية لترسيخ المعتقدات. لقد كان هذا التعليم التوجيهي بعيدًا جدًّا عن بيئة النقاش النقدي والمفتوح الموجودة في بايبورت. لقد كان لهذا التعليم قواعده ومفاهيمه وصيغه الخطابية النخبوية، والتي كانت تنظر إلىٰ تركيا الأناضول التقليدية باعتبارها أكبر عدوٍ وخطر.

لقد كانت كلية العلوم السياسية مرتع الأيديولوجية الكمالية الرسمية، وكان الأساتذة الذين التقيت بهم نادرًا ما احتكوا بتركيا (الأخرىٰ)، سواء في البلدات والقرىٰ، أو في الأحياء الفقيرة المكتظة في إسطنبول وأنقرة.

ومع ذلك: فقد كان جميع هؤلاء يزعمون معرفتهم (حقيقة) تلك (التركيا الأخرىٰ) بصفتهم المتعهدين الرسميين لِمَا كان يبدو أنَّه برنامج مخطط بدقة بغرض (التغريب). أمَّا نحن المتعهدون المختارون لهذه الطريقة المستقبلية؛ فقد كُنَّا نُعَلَّم التفكير من خلال ثنائيات تبسيطية: **التقدُّم في مقابل التخلف، النخبة في مقابل الجماهير، العلمانية في مقابل الإسلام، القوميون في مقابل التخريبيين، والدولة في مقابل المجتمع المدني.**

لقد كان (الغرب) الذي التقيته في أثناء دراساتي العليا في مدينتي ميلووكي وماديسون بولاية ويسكونسين الأمريكية شديد الاختلاف عن ذلك الذي كان يُقدَّم من أساتذتي في أنقرة. فبدلًا من الطاعة العمياء، والحقائق المطلقة، والثنائيات الحادة، رأيت مجتمعًا مفتوحًا، وجدليَّ الطباع، يُجسِّد بشكلٍ عاطفي الكثيرَ من المواقف والهموم المتضاربة، التي يُعبِّر عنها مواطنو بايبورت. لقد وفَّرت لي جامعة ويسكونسين بيتًا فكريًّا وعاطفيًّا مُحرَّرًا ومساندًا سأظل مدينًا بالعرفان له دائمًا.

وفي أثناء إكمال رسالتي البحثية في العلوم السياسية، حصلت علىٰ منصبٍ أكاديمي في جامعة بيلكنت، إحدىٰ جامعات أنقرة الجديدة، والتي كان يظهر أنَّها أُسِّست علىٰ

النمط الغربي، وتحديدًا الأمريكي لمؤسسات التعليم العالي، ونتيجة أنّني نشرت بضعة مقالات أكاديمية بطريقة التفكير النقدي التي تعلمتها من أساتذتي في ويسكونسين، فقد تمَّ إعلامي سريعًا من قِبل مسؤولي الإدارة في بيلكنت أنَّ آرائي غير التقليدية، وأسلوبي النقدي كانت أمورًا غير مقبولة، وأنّني إذا استمررت في مناقشة المعتقدات الرسمية؛ فإنّني لن أجد مكانًا في المجتمع الأكاديمي التركي. ومرة أخرىٰ، سارعت أمريكا للمساعدة بتقديم منصب أستاذية دائم بقسم العلوم السياسية ومركز دراسات الشرق الأوسط بجامعة يوتاه. وبينما تُعد ولاية يوتاه ذات التقاليد المورمونية والمحافظة مختلفةً بشكل كبير عن ويسكونسين التحررية؛ فقد وجدت كُلًّا من الولاية والجامعة يشاركان نفس قيم التسامح والتفكير النقدي والحفاوة. ولأجل ذلك سأظل -دائمًا- مدينًا بالجميل لزملائي وتلامذتي وموظفي جامعة يوتاه.

إنَّه من الضروري جدًّا التأكيد علىٰ أنَّ تصنيفات (الغرب) و(الإسلام) يجب أن يتم التفريق بينها؛ لتوضيح التعقيد وجوانب الاشتراك والتناقضات الديناميكية التي يُجسِّدُها كلٌّ منهما. وهذا الكتاب هو قصة (تركيا الأخرىٰ)، وهو نتيجة عملي الميداني، ومقابلاتي التي استغرقت عشرة أعوام مع صانعي الإسلام التركي المعاصر. في هذا العمل أقدم خارطة بالفاعلين والأفكار والإجراءات التي عمل علىٰ صياغتها عدد من العوامل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

إنَّ الفاعلين الأساسيين في المشهد السياسي التركي الحديث: هما البيروقراطيتان المدنية والعسكرية، إلىٰ جانب الحركات الاجتماعية والسياسية الإسلامية والكردية والعلوية. وأنا أعد نيوليبرالية تورجوت أوزال التي انطلقت (عام ١٩٨٣م) نقطة التحول في إعادة صياغة المشهد السياسي والفكري في تركيا. كما أنّني أجادل بأنَّ الإسلام (الإسلامات) التركي الذي أعيد إنعاشه من جديد في الدوائر السياسية والاجتماعية لا يمكن أن يفسَّر بفشل الكمالية، بل هو بالأحرىٰ نتيجة لمساحات الفرص الجديدة -الشبكات والوسائط الاجتماعية والاقتصادية للنشاط ونشر المعنىٰ والهُوية والأنظمة الثقافية- والتي لعب المشروع الكمالي فيها دورًا مهمًّا وإن كان غير متعمد. إنَّ تلك العلاقة لم تكن علاقة تضادٍ تام، وإنَّما كانت أيضًا علاقة ظرفية ومؤدية إلىٰ التحول. إنَّ تاريخ الثمانين عامًا الماضية من عمر الجمهورية يظهر أنَّ

السلطات التركية نادرًا ما كانت متسقة في عملها علىٰ الموازنة بين القومية والإسلام، أو بين العلمانية والدين. وإذا ما كان ثمة مفهوم يمكن أن يستوعب هذه العلاقة المتحيزة؛ فإنَّه مفهوم التناقض.

وبينما تركز هذه الدراسة علىٰ الحركات السياسية والاجتماعية التركية الإسلامية المعاصرة؛ فإنَّها ستكون أيضًا مفيدة في تسليط الضوء علىٰ الموضوع المسيطر علىٰ مساحة واسعة من النقاشات ألَا وهو موضوع الإسلام والتحول الديموقراطي والسياسات في العالم الإسلامي الأكبر. لقد عملت الحركات الاجتماعية والسياسية الإسلامية التركية علىٰ تدعيم المجتمع المدني من خلال إعادة رسم الحدود بين الدولة والمجتمع ومحاولة صنع ميثاقها الفكري والأخلاقي الخاص، ساعية في ذلك ليس بالضرورة نحو الحلول محل الدولة العلمانية القائمة، وإنَّما نحو إعادة تكوين صورة الحياة اليومية. لقد قامت الحركات الإسلامية في تركيا بصنع تصورها الخاص لروح الطبقة الوسطىٰ ولتوافقاتها مع الحداثة؛ ولذا فإنَّ الجدل المعاصر في تركيا ليس جدلًا حول استعادة الحكومة الإسلامية، أو تطبيق الشريعة الإسلامية، ولكنَّه حول صنع مساحات جديدة، وتكوين هُويات جديدة، وتنويع الأصوات الموجودة في المجال العام من خلال أسلوب لم يعد غريبًا عن أكثر المجتمعات الغربية.

ومن خلال استغلال مساحات الفرص الجديدة؛ تقوم هذه الحركات الإسلامية التركية بصنع فاعلين جدد من المفكرين ورجال الأعمال والعلماء والفنانين، وتصنع مواضع جديدة للتواصل المجتمعي. إنَّ أحد أهم آثار مساحات الفرص هذه كان تسهيل ظهور هويات والتزامات وأساليب حياة خاصة في المجال العام. وقد عملت هذه المساحات العامة الجديدة، إلىٰ جانب الفاعلين الجدد، علىٰ دفع الإسلام إلىٰ صدارة النقاش العام. أمَّا الأثر الثاني لمساحات الفرص هذه؛ فقد وقع علىٰ المسار ذي القوة الطاردة المركزية للحركات الاجتماعية السياسية الإسلامية في البيئات ذات الطبيعة الديموقراطية والتعددية. فنتيجة لمساحات الفرص الجديدة؛ أصبح التمايز من حيث الممارسات السياسية ومجالات التخصص وديناميات الطبقات أكثر بروزًا.

لقد سمحت المجتمعات المسلمة عمومًا، والمجتمع التركي خصوصًا، والحركات الاجتماعية السياسية العديدة فيها، سمحت (لمساحة ديموقراطية) بأن تُظهر بوضوح

نفسَ التنوع والتعددية الضروريين الموجودين في الديموقراطيات الليبرالية الغربية. لقد ساعدت مساحاتُ الفرص الجديدة المسلمين الأتراك علىٰ اكتساب مهارات جديدة للعمل بفاعلية في الممارسات الحديثة وتشكيلها ولصياغة تصوراتهم الخاصة للحياة السعيدة. فعلىٰ سبيل المثال: ساعدت شبكات الاتصال الجديدة علىٰ صنع طبقة جديدة من المفكرين، وكتّاب الأعمدة، ومقدمي الأخبار المسلمين، والذين بدوا مختلفين تمامًا عن العلماء التقليديين؛ لذلك فقد أضحت الحركات الإسلامية المتنافسة تمتلك قواسم مشتركة فيما بينها أقل ممًّا تملكه مع نظيراتها العلمانية في المجتمع التركي، ويقوم هذا الكتاب أيضًا بدراسة سياسة الدولة في استخدام الإسلام للتغلب علىٰ التفكك والتوتر اللذين ينتجان عن السياسات الاقتصادية النيوليبرالية، وكذا الطريقة التي استغلت بها المجموعات المجتمعية المتعددة الإسلامَ لإطلاق دعاوىٰ هوياتية وتبرير دخولها إلىٰ الدوائر السياسية والاقتصادية.

هذا الكتاب نتيجة لاشتباكٍ فكري تمَّ علىٰ مر سنوات عديدة، وخلال هذه السنوات فقد أصبحت مدينًا بالكثير. وأولًا: أتقدم بالشكر إلىٰ صديقي وزميلي مجيب الرحمن خان، والذي كانت درايته الباهرة بالفكر والتاريخ السياسي الغربيين، وكذلك الإسلاميين علىٰ درجة عالية من الإلهام. وأنا مدين كذلك لمشاركات الأصدقاء والزملاء والمعلمين ومنهم إريك هوجلوند، جون إسبوزيتو، صالحة عابدين، إسماعيل كارا، نيلوفر جوله، أوميت جيزره، بيجير تانوفيتش، ياسين أكتاي، بول لوبيك، ديل إيكلمان، ألب أصلان أتشيكجينتش، تشارلز كوزمان، إبراهيم كالين، صالحة محمود، سوكران فاهيده، مصطفىٰ أردوغان، علي أصلان، فارس كايا، إسماعيل إنجين، أديبة سوزين، ليندا باتلر، إتجا أوغور، وأخيرًا وليس آخرًا، مشرف درجتي للدكتوراه، كروفورد يونج.

الاختصارات

AKP: حزب العدالة والتنمية.

ANAP: حزب الوطن الأم.

AP: حزب العدالة.

BP: حزب الوحدة.

BBP: حزب الاتحاد الكبير.

CHP: حزب الشعب الجمهوري.

DEP: حزب الديموقراطية.

DEHAP: حزب الشعب الديموقراطي.

DIB: إدارة الشؤون الدينية.

DP: الحزب الديموقراطي.

DSP: حزب اليسار الديموقراطي.

DYP: حزب الطريق القويم.

FP: حزب الفضيلة.

HADEP: حزب الشعوب الديموقراطي.

HaP: الحزب الشعبي.

HEP: حزب العمل الشعبي.

MCP: حزب العمل القومي.

MDP: حزب الديموقراطية القومي.

MGH: حركة الرؤية القومية (ميلي جوروش).

MHP : حزب الحركة القومية.

MNP : حزب النظام القومي.

MSP : حزب السلامة الوطني.

MÜSIAD : جمعية الصناعيين ورجال الأعمال المستقلين (موصياد).

PKK : حزب العمال الكردستاني.

RG : الصحيفة الرسمية.

RNK : كليات رسائل النور لسعيد النورسي.

RP : حزب الرفاه.

SP : حزب السعادة.

SODEP : الحزب الديموقراطي الاجتماعي.

SHP : حزب الشعب الديموقراطي الاجتماعي.

T.B.M.M : البرلمان التركي.

TIP : حزب العمال التركي.

TÜSIAD : جمعية رجال الأعمال والصناعة الأتراك.

مُقدِّمة

في يوم (٢٨ يونيو ١٩٩٦م)، وللمرة الأولىٰ منذ نشأة الجمهورية التركية في (عام ١٩٢٣م)، كان رئيس وزراء تركيا قائدًا تقوم فلسفته السياسية وهويته الشخصية المعلنة علىٰ الإسلام. فمن خلال الفوز بنسبة (٢١,٣ بالمائة) من مجموع الأصوات، و(١٥٨ مقعدًا) في البرلمان ذي الـ(٥٥٠ مقعدًا)، تمكن حزب الرفاه، بعد مناورات كثيفة، من تكوين حكومة ائتلافية مع حزب الطريق القويم بقيادة تانسو تشيلر.

لقد عكس هذا الائتلاف بين رئيس الوزراء ذي الميول الإسلامية نجم الدين أربكان، وتشيلر العلمانية المحبة لأوروبا، عكس وبجدارة التوترات الكامنة في أعماق الهوية التركية المعاصرة ووعد ببزوغ فجر عصرٍ جديد في التفاعلات بين الدولة والمجتمع في تركيا؛ إلَّا أنَّ هذه البداية الواعدة بمعالجة الصدوع الاجتماعية العميقة التي أحدثتها الإصلاحات العلمانية الراديكالية لمصطفىٰ كمال وأتباعه ما لبثت أن انحرفت عن مسارها فجأة نتيجة (الانقلاب الناعم) للمؤسسة العسكرية البيروقراطية في (٢٨ فبراير ١٩٩٧م)[١].

---

(١) يُعرف الانقلاب العسكري لـ(عام ١٩٩٧م) عمومًا باسم: (الانقلاب الناعم)، أو (عملية ٢٨ فبراير). ويُسمىٰ (الانقلاب الناعم)؛ لأنَّ المؤسسة العسكرية قامت بتحريك جمعيات الأعمال الكبرىٰ، والمؤسسات الإعلامية، وعمداء الجامعات، والمؤسسة القضائية، والخاضعين لأوامرها منذ زمن طويل، قامت بتحريكهم لهندسة حملة مُضادة لـ(حزب الرفاه) لدفع حكومة أربكان التي كانت منتخبة حديثًا إلىٰ الاستقالة. وخلف هذه الحملة العامة كانت الرسالة الجلية: إنَّ حكومة أربكان المنتخبة حديثًا ستقوم بالاستقالة (طوعيًا)، أو تتم الإطاحة بها من قبل الجنرالات. أظهر الانقلاب الهُوية الإسلامية كتهديدٍ قومي، واقترح عددًا من التوجيهات لإزالة التواجد الإسلامي من المجالات العامة التي كان موجودًا فيها حتىٰ في أثناء أكثر عهود الحماسة الكمالية مقاومة ورجعية. كما يُعرف هذا الانقلاب أيضًا باسم (عملية ٢٨ فبراير)؛ لأنَّ الانقلاب لم يقتصر فقط علىٰ إزالة الحكومة بقيادة حزب الرفاه، وإنَّما كان عملية لمراقبة جميع صور النشاط الإسلامي والسيطرة عليها وتجريمها باعتبارها تهديدًا أمنيًّا والتأسيس لإطار قانونيٍّ دائم لنبذ المسلمين الأتراك النشطين والمخلصين من دوائر التجارة والتعليم والسياسة.

لقد أقحم الانقلابُ الناعمُ الدولةَ التركيةَ في أزمة شرعية جديدة. فبعدم رغبتها في التنازل عن السلطة إلىٰ المجتمع المدني؛ شَنَّت المؤسسة العسكرية البيروقراطية الكمالية مرة أخرىٰ هجومًا مضادًا ضد مَن عدتهم (أعداء الدولة)، مُركِّزة هذه المرة وبشدة علىٰ المسلمين الأتراك ذوي النشاط السياسي بدلًا من العلويين واليساريين.

غير أنَّ هذه المحاولة الكمالية للمحافظة علىٰ السلطة المطلقة تتحدىٰ قانون الإنتاجية المتناقصة (the law of diminishing returns). إنَّ الدولة التركية تواجه حتمية تحرير اقتصادها لتفي بالمتطلبات العالمية -وهو أمر بدأ تحت إدارة تورجوت أوزال (١٩٨٠-١٩٩٣)- ولا يمكنها علىٰ المدىٰ الطويل أن تقوم بتحرير نظامها السياسي أيضًا. لكن الدوائر العلمية التقليدية الغربية والتركية، والمتأثرة بشدة بالمؤسسة الجمهورية، قد قدمت نخبة الدولة الكمالية لا كمتسلطين، وإنَّما كمحركٍ (للإصلاح)، والتغريب في مواجهة المجتمع الإسلامي التقليدي المتمرد و(الرجعي)[1]. منذ أواسط ثمانينيات القرن العشرين، قام كتَّاب من أمثال نيلوفر جوله وإسماعيل كارا وشريف ماردين وميتي تونتشاي، قاموا بتحدي هذه النظرة، مجادلين بأنَّ الحركات الاجتماعية الإسلامية تُعد عوامل مركزية في تشجيع مجتمعٍ ديموقراطي وتعددي، وأنَّ المثال التركي يحمل وعدًا طويل المدىٰ لبقية العالم الإسلامي كذلك.

كيف يمكننا أن نعلل بناء الهُوية السياسية الإسلامية، وما الذي يوحي به هذا البناء الحديث للهُوية فيما يتعلق بتراث إصلاحات مصطفىٰ كمال العلمانية الراديكالية لعشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين، خاصة منذ الفترة التالية لـ(عام ١٩٨٢م)، والتي اتسمت بتحررية سياسية واقتصادية متسارعة النمو؟ إنَّ علينا البدء بالتعامل مع

---

(١) ينظر، علىٰ سبيل المثال، طارق ظافر تونايا ونيازي بيركيس، اللذين يقدمان التاريخ التركي الحديث باعتباره قصة الصراع بين العلمانية والدين، بين القوىٰ التقدمية والقوىٰ الرجعية (الدينية). كلا الكاتبين فسَّرا جميع الحركات الاجتماعية المعارضة لسيطرة الدولة تقريبًا علىٰ أنَّها (تهديدات) رجعية للإصلاحات التحديثية للدولة Tunaya, *islamc*ilikAkimi, 2nd ed. (Istanbul: Simavi Yayinlari, 1991). صدرت الطبعة الأولىٰ من هذا الكتاب المؤثر في (عام ١٩٦٢م). Berkes, *The Development of Secularismin Turkey*, 2nd ed. (New York: Routledge, 1998); 1st ed. 1964، وترضي الطبعة التركية من هذا الكتاب بشكلٍ أكثر جمودًا التوقعات الكمالية عند مقارنتها بالنسخة الإنجليزية.

تساؤل: (لماذا اتخذت حركة الهُوية الإسلامية هذه الأهمية في تركيا المعاصرة؟).

إنَّني أجادل بأنَّ الأساليب والممارسات الإسلامية تمثل مجموعةً من خرائط المعرفة الاجتماعية والأخلاقية والسياسية للخيال المسلم. هناك ثلاث عمليات معقدة تعمل علىٰ تعزيز البناء الحديث للهُوية الإسلامية السياسية في تركيا؛ فبعد إنشاء الجمهورية في (عام ١٩٢٣م)، فشلت النخبة الدائرة في فلك الدولة والقائمة علىٰ عملية العلمنة، فشلت فشلًا ذريعًا في اختراق وتحويل المجتمع التقليدي، كما كانت غير ناجحةٍ بشكلٍ مماثل في وضع نظامٍ قيمي وحياة اجتماعية بديلين لسكان ريف البلاد، وقد تأكَّد هذا الفشل أكثر عندما أدَّىٰ التطور السياسي والاقتصادي بشكلٍ لا مفر منه إلىٰ طرح أسئلة كانت مكتومةً سابقًا حول الهُوية والعدالة والشراكة. واستطاعت مجموعات اجتماعية وسياسية إسلامية ذوات خلفيات وأجندات متنوعة الدخول إلىٰ هذا الفراغ وتشكيل نماذج فكرية اجتماعية وأخلاقية بديلة قابلة للتطبيق، وقد اختلفت هذه النماذج عن تلك التي قدمتها الكمالية الرسمية، والتي كانت قد فشلت حتىٰ ذلك الحين في توفير الأفكار والتوجيه بشكلٍ مقنع للفقراء حديثي التمدن والطبقة الوسطىٰ الأناضولية الآخذة في الصعود.

وأخيرًا؛ فإنَّ نجاح سياسات النخبة الجمهورية في التنمية الاجتماعية الاقتصادية وما تلا ذلك من تحولٍ نحو التحرير السياسي والاقتصادي في الثمانينيات قد أدَّىٰ بشكلٍ لا مناص منه إلىٰ المشاركة السياسية لمجموعات اجتماعية كانت تعاني من الإقصاء حتىٰ ذلك الحين، ومن هذا الجانب؛ فإنَّ الحركات الإسلامية في تركيا ليست مشحونةً بغضبٍ وإحباط عميقي الجذور تجاه السياسات التسلطية للنخب العلمانية كما هو الحال في الجزائر ومصر. إنَّ المثال التركي للحركات السياسية والاجتماعية ذات التوجه الإسلامي والملتزمة باللعب ضمن الإطار القانوني للمتغيرات الديموقراطية والتعددية يُشير إلىٰ نموذجٍ ممكن للدول الإسلامية الأقل نموًا والتي تواجه مطالبات ذات منطلقات إسلامية للتغيير الاجتماعي والسياسي.

إنَّ بناء هُوية سياسية إسلامية وصعود الروح التركية الإسلامية المنبعثة من جديد يثير أحد التناقضات في دراسة الدول النامية؛ ألَا وهو المتعلق بشعبٍ يواجه كلًّا من عمليتي النمو الاجتماعي الاقتصادي السريع، وإعادة التصور للدين ضمن المجالات

السياسية والثقافية الجديدة، وعلىٰ العكس من توقعات نظرية التحديث السابقة، ففي الحالة التركية قامت عملية العلمنة بإعادة صياغة، بل وبشكلٍ غير مقصود بإعادة بعث النشاط، في نفس الأساليب والهويات الدينية والثقافية التي كان من المفترض لها أن تقضي عليها[1]. ربما يمكن ملاحظة أنَّ تركيا ليست وحيدة في تجربتها لهذا التناقض العالمي؛ حيث تعاني الحداثة حالةً من التوتر بين قوىٰ الأرثوذكسية التقليدية والابتداع، بين العمومية العالمية والذاتية الإقليمية.

لقد استحضر المسلمون الناشطون سياسيًا في تركيا الرموز والنظم الإسلامية للتعبير عن تصوراتهم للمجتمع والهوية والذات والعدالة. والأهم من ذلك هو أنَّهم استعملوا الإسلام في بناء صورتهم الخاصة من الحداثة، ومن خلال الكفاح لإعادة إحياء الثقافة الإسلامية العثمانية، قامت الحركات الاجتماعية الإسلامية بجلب شيءٍ جديد تمامًا: توطين الحداثة وعلمنة الإسلام من الداخل من حيث التبرير المنطقي والتوطين وتوفيق المعتقد مع الضرورات المهيمنة للعقل والدليل، وفي سياق هذه الدراسة، أقوم بتعريف (تعميم الحداثة) باعتباره ثمرةَ جهود المفكرين الإسلاميين والحركات الإسلامية لإعادة تعريف سياقات خطاب الحداثة (القومية، العلمانية، الديموقراطية، حقوق الإنسان، السوق الحرة، والاستقلال الشخصي) بمصطلحاتهم الإسلامية الخاصة.

إنَّ (التعميم) عبارة عن عملية متناقضة نوعًا ما، تحفظ في أثنائها حدود التراث الإسلامي المعياري مع القيام في الوقت نفسه بتغييره تغييرًا جذريًا، ويقوم التعميم بعملية ضبط واستيعاب لبعض جوانب الحداثة؛ غير أنَّه يرفض هذه الجوانب وينافسها في الوقت ذاته، وتقوم هذه المحاولة بالدمج بين القيم الدينية والأفكار المؤيدة لصعود فاعلٍ إنساني مستقل. إنَّ أحد الجوانب الثقافية الأساسية للحداثة يرتكز علىٰ مفهوم الوساطة المستقلة للإنسان. إنَّ استقلال الفرد محميٌ بحكم القانون ومن خلال توسيع

(١) انتهىٰ دانيل ليرنر إلىٰ أنَّ ظهور (التركي الجديد)/ (التركي العلماني) كان أمرًا محتومًا، وأنَّ هذا (التركي الجديد) قد اختار (الميكنة)/ (الحداثة) بدلًا من (مكة)/ (الدين)؛ ينظر: Lerner, *The Passing of Traditional Society*:Modernizing the Middle East (New York: Free Press, 1964), 128, 165, 398-412.

الحقوق والحريات. إنَّ ثمة عتقًا من سطوة الصور السياسية والثقافية التقليدية للسلطة؛ وبالتالي فإنَّ الفرد المسلم المستقل يُنتظر منه أن يشارك في تكوين نظامٍ سياسي وثقافي جديد خاصة من خلال الاحتجاج والمشاركة في الحركات الاجتماعية والأحزاب السياسية ذات العلاقة. لقد أصبحت الموضوعات الحديثة من المساواة والحرية والعدالة والهوية والتضامن لَبناتِ بناء مركزية للحركات الإسلامية الجديدة المتجهة نحو الانعتاق.

إنَّ هذه الحركات تعارض كلًا من سطوة الدولة القومية وسيطرة القانون التقليدي للأخلاق الإسلامية، وهي تسعىٰ بدلًا من ذلك نحو تعزيز الدفاع عن الحقوق الثقافية والسياسية للأفراد ومجموعات الهوية. لقد أدَّىٰ ضعف الدولة القومية في الثمانينيات في تركيا إلىٰ صنع فرص جديدة للحركات الإسلامية لبناء مساحاتها الاجتماعية والسياسية والثقافية المستقلة؛ وبالتالي فقد وصلت أهداف التغريب التي تتحكم فيها الدولة وتعمل (من القمة إلىٰ القاعدة)، وعملية العتق الإسلامية (التي تعمل من القاعدة إلىٰ القمة)، وصلتا إلىٰ حالة صراع حول نوع المجتمع الذي تسعىٰ كل منهما إلىٰ تحقيقه، صراع حول أهداف الحداثة ذاتها. وكان أحد الآثار الجوهرية لعملية توطين الحداثة هو علمنة الإسلام من الداخل. وأعني بـ(العلمنة من الداخل): التبرير للممارسات الدينية واستبعاد العناصر السحرية وقبول التصور العالمي لمعنىٰ المقدس. إضافة إلىٰ ذلك: فقد تم دمج التفكير المعلمَن في الفكر الإسلامي السائد.

إنَّ (العلمنة من الداخل) هي عملية يقوم المسلمون من خلالها بتركيز كل طاقتهم ونشاطهم بشكلٍ متزايد علىٰ هذا العالم وبشكلٍ أقل علىٰ عالم آخر مفترض. علىٰ سبيل المثال: يتم قياس العصر الإسلامي منذ نشأة الدولة العثمانية (ونجاحاتها) في (عام ١٢٩٩م). وتتصور الحركات الإسلامية، باعتبارها وسائط فاعلة في التغيير الاجتماعي، تتصور الإسلام باعتبار المفاهيم الحديثة للديموقراطية والقومية والعلمانية. إنَّ من أهم خصائص الحركات الإسلامية هي عملية تتريك الإسلام. علىٰ سبيل المثال: تتعامل الحركة الإسلامية مع التاريخ التركي لا كعصرٍ ضمن التاريخ الإسلامي، بل يتم بالأحرىٰ فحص التاريخ الإسلامي ضمن التاريخ التركي. وبالإضافة إلىٰ ذلك: فإنَّ تركيا بالنسبة إلىٰ الحركة الإسلامية ليست مجرد جزءٍ من

التاريخ والمشهد الإسلامي؛ وإنَّما هي (الدولة القائدة) في العالم الإسلامي.

وعلىٰ الرغم من أنَّ علماء السياسة الإسلامية كانوا يميلون إلىٰ التركيز علىٰ الحركات الإسلامية المنخرطة في صراعات عنيفة ضد الأنظمة القائمة، كما في الجزائر ومصر والمملكة العربية السعودية، كانت تركيا تمر بتجربة تحولٍ إسلامي هادئ، وهو اتجاه ظلَّ لفترة مختفيًا خلف ظلال الأحداث الأكثر دراماتيكية في أجزاء أخرىٰ من الشرق الأوسط. وإضافة إلىٰ ذلك: فإنَّ الدراسات التحليلية القليلة عن الحركات الإسلامية في تركيا كانت تبسيطية، إن لم تكن حماسية؛ ولذا فقد قام بعض العلماء في السنوات الأخيرة، بدلًا من التركيز علىٰ العمليات الاجتماعية والفكرية والسياسية الأكثر عمقًا، والتي تتعلق بتكوين الهوية السياسية الإسلامية، قاموا بدلًا من ذلك بالتركيز علىٰ تمظهرات وخطابة حركة ميلي جوروش التابعة لأربكان؛ لذلك فقد كان هؤلاء يميلون إلىٰ الخلط بين أسباب ونتائج الانتصار الانتخابي لحزب الرفاه وبين العمليات الأكثر شمولًا وعمقًا لتعميم (أسلمة) الحداثة.

في هذه الدراسة، سيتم التعامل مع صعود حزب الرفاه باعتباره نتيجةً للتحولات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية الأكثر شمولًا التي كانت تجري في تركيا منذ ستينيات القرن العشرين. وستتم دراسة الأصول الفكرية لحركة ميلي جوروش (الطريقة الصوفية النقشبندية) بشكلٍ منفصل. وستبيِّن هذه الدراسة أنَّ الهوية الإسلامية السياسية ذات وجهين: حديث وتقدمي من جهة، يتوق إلىٰ الديموقراطية والتطور الاقتصادي؛ ومن الجهة الأخرىٰ، محافظ وذو أجندة سلطوية محتملة ترمي إلىٰ إنشاء قانون أخلاقي يحدده الدين للمجتمع.

إنَّ الغرض من هذه الدراسة هو النظر في العمليات والنتائج الاجتماعية والسياسية المتعلقة بتكون الهوية السياسية الإسلامية الجديدة في تركيا. وحيث إنَّ الهُوية عبارة عن (إطار مرجعي)، (frame of reference) يمكن من خلاله التعرف علىٰ الظروف الاجتماعية والسياسية؛ فإنَّني أفحص الطريقة التي تم من خلالها بناء وترتيب هذا الإطار المرجعي من خلال مجموعات اجتماعية مختلفة، خاصة حركة ميلي جوروش. إنَّ التحول من بدائية، أو أصالة الهوية الإسلامية التقليدية إلىٰ إصرار وحزم الهوية الإسلامية الجديدة قد بات ممكنًا بفعل الحركات الإسلامية. ومن المهم جدًّا

دراسة الهوية الإسلامية؛ لأنَّها توفر القاعدة للمصالح الفردية والمشتركة وخارطة عمل للتعامل مع الظروف السياسية والاجتماعية. إنَّ الإسلام، باعتباره مخزنًا للإيمان والمعرفة، يُسَهِّل المشاركةَ في الحياة الاجتماعية ويوفر مصدرًا للتضامن والتحول المجتمعي.

لقد كان للإسلام جاذبية عالية نتيجة لفاعلية القادة والشبكات الإسلامية في تعبئة قطاعات كبيرة من الجماهير للحصول علىٰ العدالة الاجتماعية والتمثيل السياسي. والحركة الاجتماعية تقتضي ضمنًا «نظامًا اعتقاديًا معينًا تنبثق منه أهداف السلطات ومعايير سلوكها وشرعيتها (وفي النهاية، قوتها)»[١]. إنَّ وجود نظامٍ اعتقادي معين أمرٌ ضروري، لكنَّه ليس كافيًا لحدوث حركة اجتماعية. وفي حالة تركيا؛ فإنَّ تلاقي الأفكار الإسلامية مع المصالح المادية يؤدي إلىٰ تشكيل كل منها للآخر بشكلٍ تبادلي لتوفير إطار العمل المطلوب لفرض مجتمع أكثر (عدالة).

إنَّني باستخدام تعبير الهوية السياسية الإسلامية أعني: عملية الشعور بالتأثيرات الاجتماعية والسياسية للإطارات المرجعية المصاغة دينيًا، واستغلال هذه الإطارات كوسائل سياسية لتحقيق أجندات دنيوية. إنَّ هذا التحول يستلزم الاستغلال الاستراتيجي والواعي للمفاهيم المشتركة للأخلاق والعدالة والمجتمع والتاريخ لإنشاء طرق جديدة لتحقيق أهداف اجتماعية واقتصادية ملموسة. إنَّ التركيز علىٰ هذا التحول أمر حيوي في دراسة تكون الهوية الإسلامية السياسية المعاصرة في تركيا؛ لأنَّ الهوية السياسية توفر جسرًا معرفيًا بين المصلحة والعمل، بين المجتمع والدولة، وبين التراث والحداثة في أغلب بقاع العالم الإسلامي.

إنَّ مثل هذه العملية تقع حول العالم أيضًا بالنسبة إلىٰ الحركات الاجتماعية والسياسية البوذية والمسيحية والهندوسية واليهودية. وبينما لا يُعد تسييس الهوية الإسلامية حكرًا علىٰ تركيا وحدها بأي حال من الأحوال؛ فإنَّ الحالة التركية تعد ذات أهمية خاصة لفهم هذه الظاهرة. إنَّ ذلك نتيجة لتجربة تركيا المبكرة مع الكمالية

(١) Edmund Burke III, "Islamic and Social Movements: Methodological Reflections", in *Islam*, Politics, and Social Movements, ed. Edmund Burke and Ira M. Lapidus (Berkeley: University of California Press, 1988), 19.

كأيديولوجية عامة (نموذجية) لعملية التحديث، وبناء الأمة والتي تم تقليدها في تجارب الدول الإسلامية النامية الأخرىٰ مثل: تونس (البورقيبية)، وإيران (البهلوية)، ومصر (الناصرية)، وإندونيسيا (البانكاسيلا).

لقد كانت التجربة التركية، بالنسبة إلىٰ أيرا لابيدوس، كانت (نموذجية لتلك المجتمعات المسلمة المعلمَنة) من حيث كونها نجحت في إبطال دور الإسلام في الحياة العامة[١]. وكما يبيِّن أندرسون في حالة إندونيسيا، (تربط شرطة بالغة الصغر بين كيانين شديدي الاختلاف [الدولة-الأمة] ذوي تواريخ ومكونات ومصالح مختلفة)[٢]. إنَّ الإصلاحات العلمانية التركية لم تقم فقط بوضع شرطة بين الدولة والمجتمع، بل قامت بتعريف الدولة الجمهورية في مقابل المجتمع التقليدي. وقبل التمكن من إنشاء هذا الرابط بين (الأمة) و(الدولة)، كان علىٰ النخبة الجمهورية أن تذيب الرابطة مع الماضي العثماني. وحيث إنَّ أغلب دول الشرق الأوسط قد واجهت عمليات مشابهة من بناء الدولة-الأمة؛ فإنَّ الحالة التركية تقدم مختبرًا غنيًّا لفهم التكوينات الاجتماعية السياسية الحديثة في الشرق الأوسط، وفي أماكن أخرىٰ من العالم الإسلامي. وفي ضوء الاتجاهات الحالية في العالم الإسلامي؛ فإنَّ دراسة التطور السلمي نسبيًّا للحركة الإسلامية في تركيا ودمجها التجريبي في مراكز القوىٰ يقدم دراسة حالة مفيدة للتنظير لإمكانية حدوث تطورات مماثلة في دول إسلامية أخرىٰ[٣]. فباستيعابها لأول رئيس وزراء إسلامي منتخب في دولة علمانية رسميًا ثم تنحيته التي تلت ذلك من قبل (الانقلاب العسكري الناعم) لـ(عام ١٩٩٧م)؛ فإنَّ الحالة التركية تقدم فرصةً غنية للتبصر والتنظير حول العلاقة بين الإسلام والقومية والعرقية، وأيضًا في العلاقة بين الديموقراطية والتراث الإسلامي.

---

(١) Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (New York: Cambridge University Press, 1989), 899.

(٢) Benedict Anderson, *Language and Power* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1990), 94.

(٣) John Waterbury, "Export-Led Growth and the Center-Right Coalition in Turkey", *Comparative Politics 24*, 2 (January 1992): 127-144., ينظر أيضًا استطلاع خاص في جريدة: (*Economist*), بعنوان: "Turkey: The Star of Islam", *Economist*, December 14, 1991, 1-18.

ستكون مقاربة نظرية بنائية في دراسة تكوين هوية إسلامية سياسية في تركيا هي الأساس الذي ستقوم عليه دراستي. إنَّ الحركات الإسلامية المعاصرة في تركيا تسعىٰ إلىٰ استعادة الذات الإسلامية، والتي ترىٰ بأنَّها قد سرقت منها أصالتها وتراثها. إضافة إلىٰ ذلك؛ فإنَّ الحركات الإسلامية تنتج، ويتم إنتاجها هي، من خلال مساحات فرص جديدة للنقاش، حيث يمكنها أن تنمو وتتعرض لأنماط حياة وهويات جديدة. لقد استخدم المسلمون الأتراك الصحيفة وشاشات التلفاز والدوريات لإعادة صياغة وإعادة تخيل الهوية السياسية الإسلامية. وقد باتت مساحات الفرص هذه تعبر عن الاختلاف -تعبيرات متعددة عن (الذات) والمصالح الإسلامية- وقد عملت هذه المساحات علىٰ تعزيز التعددية وتفتيت أي جهود لفرض أيديولوجية إسلامية مهيمنة. إنَّ نمو الوسائط الحديثة وتوسع التعليم العام، بدلًا من إضعاف دور وتأثير الإسلام، قد أدَّيا إلىٰ إعادة تعريفه كصورةٍ من صور الوعي السياسي والاجتماعي مختلفة تمامًا عن صور الفهم التقليدية للدين والهوية (ينظر الفصل ٥). لقد أدت تقنية الطباعة ونشوء مساحات الفرص إلىٰ فصل ثالوث الدين والسلطة والمعرفة. وكنتيجة لهذا الانهيار، والذي يمكن تتبعه حتىٰ أوائل خمسينيات القرن العشرين؛ ظهر نموذج جديد للعالم/المفكر جنبًا إلىٰ جنب مع مجموعة من المجتمعات الشبكية لإعادة هيكلة تدفق المعلومات وابتكار استراتيجيات للتعامل مع الظروف الحضرية الحديثة من التفكك واللامعيارية.

إنَّ القيام بدراسة للحالة التركية يساهم في فهمٍ أشمل لتسييس وتحويل الحركات الإسلامية حول العالم، وتنتهي هذه الدراسة إلىٰ ثلاث نتائج فيما يتعلق بالحركات الإسلامية المعاصرة في تركيا، والتي أعتقد أنَّها يمكن أن تنطبق علىٰ دول إسلامية أخرىٰ:

الأولىٰ: أنَّ الأرضية التي تعمل عليها الحركات الإسلامية المعاصرة ليست متناسقة، لكنَّها بالأحرىٰ متسمة بمجموعات عديدة متنافسة تسعىٰ إلىٰ إعادة تعريف معنىٰ الهوية الإسلامية.

الثانية: أنَّ توسع أجهزة الدولة القومية العلمانية للمراقبة والسيطرة وتحديد المعايير والمقترن بظهور طبقات اجتماعية اقتصادية وثقافية جديدة يحفز عملية تسييس الجماعات الإسلامية.

الثالثة: أنَّ ذلك يؤدي إلىٰ سعي المسلمين نحو حفر مواضع جديدة في المجال العام خالية من أيديولوجية وسيطرة الدولة المهيمنة. إنَّ الغرض من هذه المحاولة هو التعرف علىٰ مساحات الفرص التي يمكن فيها نحت هويات إسلامية حديثة وحياكة نسيج أخلاقي مشترك يمكن بالاعتماد عليه إنشاء حوار اجتماعي وسياسي توافقي.

★ إطار عمل الدِّراسة:

كما أن إيقاعات وأنماط الحكم في الدولة والمجتمع تتغير، فكذلك تفعل صور فهم الهوية واستخداماتها. إنَّ هذه الدراسة تذهب إلىٰ أنَّ الهوية والحركات الإسلامية الساعية إلىٰ تحقيق العدالة في تركيا منذ الستينيات قد تمت صياغتهما من خلال تطورين أساسيين مرتبطين: الانفتاح الليبرالي السياسي الجديد الممنوح من قبل الدولة العلمانية ثم التقسيم الذي تلا ذلك لمساحات الفرص الجديدة هذه من قبل الجماعات الإسلامية والمفكرين الإسلاميين. إنَّني أعرض هذه التطورات من خلال فحص تكوين وتطور عدة حركات مشتغلة بالهوية التركية الإسلامية.

هذه الدراسة تتكون من (**١٠ فصول متكاملة**).

تشتمل الفصول الثلاثة الأولىٰ: علىٰ تحليل إطار العمل النظري والسياق السياسي للحركات الإسلامية من خلال التركيز علىٰ دور سياسات الدولة. وأعمل علىٰ تقييم الخصائص النسبية لمقاربات نظرية عديدة في إجراء دراسات الحركات والهويات الإسلامية.

★ وأقوم بتقسيم تلك المقاربات النظرية إلى ثلاث فئات رئيسة:

(١) جوهرية. (٢) سياقية. (٣) بنائية.

ثم أبيِّن بعد ذلك الفوائد والأضرار للمقاربتين الأوليين وأستكشف أوجه الانتفاع بالمقاربة الثالثة في دراستي لتكون الهوية السياسية الإسلامية في تركيا. إنَّني أسعىٰ إلىٰ طرح نظرية مركبة تجريبيًّا، ولكن مميزة المعالم مفاهيميًّا لتكوين حركات الهوية الإسلامية علىٰ امتداد محاور رأسية وأفقية.

وبعد استعراض إطار العمل النظري، أقوم بتقديم الخلفية التاريخية لعلاقات الدولة والمجتمع في تركيا؛ وذلك لإدراك تركيب الهوية السياسية الإسلامية والإجابة عن

السؤال: ما هو دور تراث الدولة وسياساتها في تكوين حركة إسلامية؟ إنَّني أجادل بأنَّ مصطفىٰ كمال (أتاتورك) قد خلط تنويعة من الولاءات والهويات معًا لصنع دولة قومية واحدة من خلال فرض أيديولوجية رسمية للدولة. وفي أثناء ذلك: فقد قام بإزالة المجالات العامة التي كانت الشبكات العثمانية-الإسلامية تستثمر فيها المبادئ والمعاني الاجتماعية. لقد افترض العديد من العلماء أنَّ البرنامج الكمالي الشامل وشديد القهر قد نجح في صنع واقع تركي جمهوري (علماني) جديد. لكن وبالنظر إلىٰ هذه الأمور لاحقًا؛ فقد أدت تلك السياسات في النهاية إلىٰ تهيئة الأرضية للجماعات الاجتماعية للجوء إلىٰ الإسلام كأيديولوجية مضادة للهيمنة السلطوية للدولة وللنخبة الحاكمة. وسيبدأ هذا التحليل للحركات الإسلامية بالدولة ليس لأنَّ مقاربتي تدور حول الدولة؛ وإنَّما لأنَّ الثقافة السياسية التركية تدور حول الدولة[1].

وبتعبيرٍ آخر: ففي حالة تركيا، يستمد مفهوم (الأمة) في أغلبه من الدولة. إنَّ مفهوم الدولة وسلطتها مترسخ في خيال الأتراك أكثر من تصور الأمة القومية الجمهورية. وحيث إنَّ الأمة التركية كانت مشروعًا ربيبًا للدولة؛ فإنَّ مثل هذه الدراسة يجب أن تبدأ بفحص دور الدولة في تشكيل المجتمع التركي الحديث. وبالإضافة إلىٰ ذلك: فإنَّ فحصًا للحركات الإسلامية المعاصرة يشير إلىٰ الطرق التي تحولت بها هذه الحركات من كونها دائرةً في فلك الدولة إلىٰ حالة من الدوران حول المجتمع.

من خلال استكشاف التفاعلات بين الدولة والمجتمع داخل سياق السياسة والسوق في تركيا، سأجادل بأن الحركات الإسلامية قد طورت أربع مجموعات من الاستراتيجيات فيما يتعلق بالظروف المتغيرة. وقد أصبحت هذه الاستراتيجيات تدريجيًا أربع رؤىٰ متنافسة لدور الدين في المجتمع التركي. وهذه الاستراتيجيات الاجتماعية، بحسب ترتيبها الزمني، هي: حركة إسلامية روحية أخلاقية تسعىٰ إلىٰ التعامل مع الإيمان كمصدرٍ للمبادئ والتقاليد لوضع لغة أخلاقية مشتركة من خلال إعادة صياغة الهوية الشعبية (١٩٢٥-١٩٥٠م)، حركة إسلامية ثقافية ترىٰ الإسلام صورة من صور الحضارة وتسعىٰ إلىٰ التأثير في الهويات الثقافية والاجتماعية من هذا

---

(١) ينظر: Ömer L. Barkan, "Türkiye'de Din-Devlet Iliskileri", In *Cumhuriyetin* .50 Yildönümü Semineri (Ankara: TTK, 1975), 49-97.

الجانب (١٩٥٠-١٩٧٠م)؛ حركة إسلامية سياسية تسعىٰ إلىٰ كسب القوة السياسية لكي تحسن من الوضع الاقتصادي لشريحة من المجتمع أو لتحويل نفسها عبر مؤسسات الدولة (١٩٧٠م-الحاضر)؛ وحركة إسلامية اجتماعية اقتصادية تركز علىٰ دور السوق والاتحادات والمجال العام كوسيلة لتحويل المجتمع (١٩٨٣م-الحاضر).

إنَّني أجادل بأنَّ الشؤون السياسية والاجتماعية الاقتصادية المنتشرة في الأساليب التعبيرية الإسلامية تقع ضمن الدائرة الأكبر للإسلام الثقافي نتيجة للمنافسة مع الولاءات العرقية والإقليمية الأخرىٰ. إذن؛ فالهوية السياسية الإسلامية آخذة في التحول إلىٰ شكلٍ غير منتظم، شكل أكثر متانة.

وبعبارة أخرىٰ: فإنَّه لا يوجد مؤشر محدد للإشارة إلىٰ (كون أحد مسلمًا)، بل إنَّ الصورة الحالية غير المنتظمة للهوية الإسلامية قد أدَّت إلىٰ نشوء هويات سياسية أقوىٰ وأكثر مرونة في مواجهة مقاومة الدولة.

في الفصل الرابع: أبحث سؤالًا أكثر تحديدًا: لماذا يُستخدم الإسلام، وليس القومية أو الإقليمية، في التعبير عن قضايا العدالة والهوية؟ كيف تتنافس الهوية الإسلامية مع الولاءات الأخرىٰ وكيف تكملها؟ في ذلك الفصل، أفحص الطبيعة السائلة والشخصية وغير الرسمية للمجتمع التركي. وأجادل بأنَّ الإدراك الإسلامي السياسي، كشكلٍ من أشكال (الجماعات المتخيلة)، يشكل ويعبر عنه باستمرار من خلال الدعاوىٰ المتنافسة للقوىٰ الدينية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية[١].

وبعد ضبط الفصول الأربعة الأولىٰ لسياق حركات الهوية الإسلامية، يفحص الفصل الخامس كيفية قيام الفاعلين الإسلاميين ببناء واستبطان الهويات السياسية الإسلامية. إنَّ الجدل الحالي حول الهوية في تركيا يوضح أيضًا كيفية بناء القوة مجتمعيًّا من خلال الرموز والشبكات الدينية. وينعكس ذلك في الخلافات حول التعليم وطرق اللباس[٢]. إنَّ القوىٰ الرئيسة في عملية تكوين وتسييس إطارات مرجعية

---

(١) Benedict Anderson, *Imagined Communities*: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism (London: Verso, 1991).

(٢) Nilüfer Göle, *The Forbidden Modern*: Civilization and Veiling (Ann Arbor: University of

إسلامية جديدة هي وسائل الإعلام المطبوعة والمرئية والتعليم الديني وتكوين برجوازية ونخبة ثقافية جديدة محفزة دينيًا؛ لذا فإنَّ هذا الفصل يحتوي علىٰ فحصٍ تفصيلي لوسائل الإعلام والمدارس والطبقة الفكرية الجديدة.

إنَّ دراسة تسييس الهوية الإسلامية تجعل من الواضح أنَّ المدارس ووسائل الإعلام تُعد حيويةً جدًّا في هذه العملية. فمن خلال الوسائل المؤسسية من المدارس ووسائل الإعلام، يتم بناء واستبطان ونشر الهوية الإسلامية. لقد كان إنتاج المفكرين والرواد الثقافيين الإسلاميين يتعرض للإعاقة في الماضي نتيجة فقر رأس المال، والذي كان متاحًا فقط لأولئك الذين كانوا جزءًا من الطبقة الثقافية الكمالية المتمركزة حول الدولة. وقد تم التغلب علىٰ هذه العقبة فقط بعد (عام ١٩٨٠م) من قبل طبقة رأسمالية إسلامية ظهرت بشكلٍ كامل في أعقاب سياسات أوزال لتحرير السوق والتحرر السياسي. وتمكنت هذه الطبقة الجديدة من رواد الأعمال الإسلاميين من تجنب سيطرة الدولة من خلال صنع بدائلها الخاصة من المدارس والمطابع والصحف والجرائد وقنوات التلفاز والإذاعة.

بعد عقدين من النزاع، كانت بنية تحتية معقدة للثقافة الإسلامية قد أسست لوجودها في تركيا المعاصرة. وممَّا يثير السخرية أنَّ سياسة التحرر الاقتصادي في تركيا التي شجعها صندوق النقد الدولي لم تفضل تلك الشرائح من المجتمع التي كانت أكثر ميلًا نحو الكمالية، وذلك نتيجة لاعتماد أولئك الطويل علىٰ الامتيازات التي تمنحها السياسات الاقتصادية الدولانية للجمهورية. لقد كان رواد الأعمال المسلمون الذين لم يكونوا يعتمدون علىٰ إعانات الدولة والذين كانت أعمالهم مركزةً في صناعات التصدير المحصلة للعملة الأجنبية، مثل تصنيع الأغذية والمنسوجات، كان هؤلاء بالذات أفضل تموضعًا للانتفاع والازدهار في تلك الفترة. إن هذه النخبة المعارضة، بحسب الكاتب إيرول جوكا، (متغيرة ومنفتحة للحوارات العالمية، وتسعىٰ نحو

Michigan Press, 1996); Elizabeth Özdalga, *The Veiling Issue*: OfficialSecularism and Popular Islam in Modern Turkey (Richmond, Surrey, England: Curzon, 1998); Emilie Olson, "Muslim Identity and Secularism in Contemporary Turkey: The Headscarf Dispute", *Anthropological Quarterly 58*, 4 (1985): 161-72.

التغلب علىٰ «ضعف التناسق» بين المجتمع التركي والدولة)[1]. هذه النخبة الإسلامية الجديدة في مجال الأعمال ممثلة، علىٰ سبيل المثال، بالصحف اليومية الجديدة: (Türkiye, Yeni Safak, Zaman)، ومجلات: (Aksiyon, Cuma, Girisim, Izlenim, Yeni Zemin)، وكما سأستعرض؛ فإنَّ النشر يفرق الحداثة عن الأنماط السابقة لإنتاج واستهلاك المعرفة. إنَّ للطباعة تأثيرًا كبيرًا في المجتمعات من حيث رفع حالة الوعي بالمكان والزمان وتصوير الروابط الاجتماعية والثقافية[2]. يجادل أنتوني جيدنز بأنَّ «تطور الكتابة يمدد بقوة مجال التفاعل عن بعد عبر حدود المكان وكذلك الزمان»[3]. لقد سمحت الكتابة للناس بدراسة التاريخ وتكوين «إدراك للمسار الخَطِّي للزمن»[4].

يركز الفصل السادس علىٰ الطرق الصوفية لسببين: لقد وفرت هذه الطرق البنية وأصبحت حافزًا لبقاء التعليم والتطور الروحي الديني السياسي للمجتمع المسلم في تركيا، كما فعلت في حالة القمع الشرس المشابه للقوىٰ المعادية للدين في بلاد القوقاز السوفياتية وفي وسط آسيا. **وإضافة إلىٰ ذلك**: فقد لعبت الطرق الصوفية دورًا تكوينيًا في تأسيس الرواد السياسيين لحركة ميلي جوروش لأربكان، وكانت كذلك نقطة الارتكاز الفكرية لحركة النور.

إنَّ الطريقة الصوفية الإسلامية عبارة عن عملية مَأْسَسَةٍ أو تقنين لمجموعة الأدوار التي يتقاسمها السيد والمريد والتي تتفاوت في الزمان والمكان ومن محفلٍ صوفي إلىٰ آخر. إنَّ الجماعات الصوفية تسعىٰ، علىٰ سبيل المثال، إلىٰ تحرير الذات الداخلية (مثل الوعي الديني) من الظروف الاجتماعية والسياسية المقيدة. وأقوم أنا بدراسة تجسيد الهوية السياسية الإسلامية وما أسميه بالإصلاح الإسلامي التركي الذي يكافئ الإصلاح البروتستانتي. في تركيا، يتصور السياق الجديد للدين أنَّ الفرد يستطيع تشكيل الذات وتحريرها من الظروف البنيوية المسببة للغربة. إنَّ الخلاص ليس

---

(١) من مقابلتي مع إيرول جوكا، مفكر مسلم ليبرالي كتب كتبًا عديدة في الهيرمنيوطيقا والإسلام، في أنقرة، (٢٣ أبريل ١٩٩٥م).

(٢) Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory* (London: Macmillan, 1979), 3, 202.

(٣) Giddens, *Central Problems*, 204.

(٤) Giddens, *Central Problems*, 201.

بالاستسلام أو الانسحاب إلىٰ عالم داخلي لكنّه يتعلّق بكفاحٍ وتنازع علىٰ الاعتراف والحصول علىٰ الحيز. تقليديًّا، كان العلماء يشغلون أنفسهم بالسلوك الخارجي للمجتمع المسلم وتوافقه مع السياسة العامة بينما كان الصوفية يركزون علىٰ الحياة الروحية للمؤمن والأبعاد الداخلية للإيمان[1]. يُبيِّن هذا الفصل كيفية تحول نسيج الشبكات الدينية نتيجة للظروف الاجتماعية الاقتصادية الجديدة.

إنّني أقوم بشكلٍ خاص بعرض كيفية لعب الطريقة الصوفية النقشبندية دور النسيج الذي نَمَتْ منه في سبعينيات القرن العشرين الحركات الإسلامية السياسية الاجتماعية التركية الأربع الرئيسة المعاصرة: الطريقة النيونقشبندية الصوفية السليمانية وغيرها من الطرق، والمفكرون الإسلاميون الجدد، والحركة النورسية لبديع الزمان سعيد النورسي مع الحركة المنبثقة عنها بقيادة الشخصية الكاريزمية لفتح الله جولين، وحركة ميلي جوروش بقيادة نجم الدين أربكان. ولفهم كيفية تكون الهوية السياسية الإسلامية؛ فإنَّ المرء يحتاج إلىٰ النظر في جذورها الفكرية والإبستيمولوجية. ففي أثناء السبعينيات، أثرت مرحلة الأيديولجية اليسارية والقومية اليمينية المتطرفة في الفكر الاجتماعي، لكن كتابات الجماعات النورسية والصوفية كانت هي التي لعبت الدور الأهم في نمو الجيل الحالي من المفكرين وقادة المجتمع الإسلاميين.

في الفصل السابع: أدرس الديناميات الاجتماعية للسياقات الحوارية الإسلامية، أي: كيف ولِمَ أصبح سعيد النورسي (١٨٧٦-١٩٦٠م)، كاتب مجلدات تفسير القرآن المعروفة برسائل النور، كيف أصبح مؤسس أقوىٰ وأكبر الحركات الإسلامية المعتمدة علىٰ النصّ في تركيا. إنَّ حركة النور، كما هي معروفة، تسعىٰ إلىٰ الانتقال من التقليد المعتمد علىٰ المشافهة إلىٰ تقليدٍ يعتنق ثقافة طباعة النص المكتوب[2]. وينبغي علىٰ

---

(١) حول أدوار العلماء والمشايخ، ينظر: Ernest Gellner, *Muslim Society* (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1983); Michael Gilsenan, *Saint and Sufi in Modern Egypt* (Oxford: Clarendon Press, 1973); Dale Eickelman, *Moroccan Islam* (Austin: Texas University Press, 1976); Clifford Geertz, *Islam Observed* (Chicago: Chicago University Press, 1968).

(٢) ينظر: Serif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey*: The Case of Bediuzzaman Said Nursi (New York: State University of New York Press, 1986);

المرء أيضًا النظر في كيفية إعادة إنتاج وقراءة كتابة النورسي عبر الطيف الإثني والاجتماعي والاقتصادي. إنَّ عدد أتباع حركة النور، والذين يُعرفون باسم Nurcular (نورجولار)، يتراوح ما بين خمسة وستة ملايين[1]؛ لذلك فدون فهمٍ سليم لحركة النور وتأثيرها المجتمعي؛ فإنَّ المرء لا يستطيع أن يستوعب التعبئة السلمية والتدريجية لحركة هوية إسلامية في تركيا.

في هذا الفصل المتعلق بحركة النور، أقوم بعرض أنَّ فهم الإسلام السياسي في تركيا يتطلب دراية بالدور الأساسي للمفكرين وحلقات الدراسة التابعة لحركة النور باعتبارها شبكات غير رسمية تقوم بصياغة ونشر الأساليب الإسلامية في المجتمع. تعمل حلقات قراءة نصوص النور، والتي تعرف الواحدة منها باسم الدرسخانة، تعمل كمهدٍ لطبقة جديدة من رواد الفكر الذين يملكون رأس مال ثقافيًّا مختلفًا في مقابل المفكرين العلمانيين. ويقدر عدد حلقات القراءة هذه، والتي تعقد لقاءاتها مرتين أسبوعيًا في شقق وأحياء مختلفة، بحوالي (٥٠٠٠)، وحيث إنَّ متطلبات الانضمام إلىٰ حلقات النور فضفاضة جدًا؛ فإنَّ هناك حركة انتقال مستمرة للأعضاء من حلقة إلىٰ أخرىٰ. تعتمد مجموعات القراءة هذه علىٰ الثقة البينية والمتبادلة. ويُراد بهذه الحلقات غير الرسمية أن تكون أداة لبناء مجتمع مسلم قائم علىٰ الدين من خلال رفع الوعي الروحي وكذلك، بصورة أقل مباشرة، من خلال استخدام القوة السياسية غير الرسمية عبر العلاقات غير الرسمية بالسياسيين. وتُعد هذه الدرسخانات عناصر مهمة في المجتمع المدني التركي، حيث إنَّها تقع خارج سلطة الدولة وتعتمد علىٰ الدعم الذاتي والتطوع وتتسم بطبيعة غير رسمية.

في الفصل الثامن: أسعىٰ إلىٰ دراسة كيف يعيد فتح الله جولين، القائد المعاصر الأنشط والأكثر ظهورًا لحركة النور الجديدة، بامتيازات تلفاز وصحف محلية تابعة له، كيف يعيد تخيل دور الإسلام ضمن نظام الدولة القومية. بصورة ما؛ فإنَّ

Ibrahim M. Abu-Rabi, ed., *Islam at the Crossroads*: On the Life and Thought of Bediuzzaman Said Nursi (Albany: State University of New York).

(١) لإحصائيات حول عدد النورسيين، ينظر شاهين ألباي، في "Ufuk Turu"، صحيفة: (*Milliyet*)، بتاريخ (١ أغسطس ١٩٩٦م).

الحركات الإسلامية والهوية السياسية الإسلامية ليست (إسلامية) بمعنىٰ ديني بحت، ولكنَّها (قومية) من حيث سعيها إلىٰ استخدام الروح الإسلامية لتنشئة دولة تركية قوية إقليميًا. لقد نجح جولين في صياغة لغة جديدة للسياسة من خلال مزج سياقات الخطاب القومية والدينية والعالمية معًا. وعلىٰ الرغم من أنَّ جولين كان شديد الانتقاد لحزب الرفاه[1]؛ إلَّا أنَّ أفكاره وأعماله قد ساهمت في تخفيف المعارضة للنشاط السياسي الإسلامي بين الشرائح القوية من المجتمع التركي وساعدت في صنع منظور جديد لدور الدين في تركيا الحديثة؛ وبالتالي فقد ساهم ذلك بشكلٍ غير مباشر في إعداد الأرض لصعود حزب الرفاه الإسلامي إلىٰ السلطة مع معارضة صامتة في البداية من قبل المؤسسة العسكرية ومؤسسة الدولة التقليدية.

يركز **الفصل التاسع**: علىٰ حركة ميلي جورروش التابعة لأربكان ويفحص التغير في خطاب تلك الحركة السياسية الإسلامية. يحلل هذا الفصل صعود حزب الرفاه إلىٰ الحكومة من خلال النظر في تنظيمه وقيادته وأيديولوجيته وقنوات تواصله، وحيث إنَّني أعامل حزب الرفاه باعتباره نتيجة لا سببًا للعمليات السياسية الاجتماعية الآخذة في الظهور في تركيا الحديثة؛ فإنَّني أجادل بأنَّ **حزب الرفاه نتيجة لذلك**: قد قام بدمج أغلب الجماعات الإسلامية الشهيرة (حتىٰ تلك التي تُعد خصومًا شرسين له) في العملية السياسية، وعلىٰ الرغم من أنَّ الحزب قد تمكن من توسيع قاعدة دعمه من خلال معالجة أسئلة الهوية والعدالة، فقد أحرز نجاحًا محدودًا في تشكيل الهويات والانتماءات الفردية وفقًا لشروطه الأيديولوجية.

ختامًا، وفي **الفصل العاشر**: أقوم بدراسة الطريقة التي قامت بها المؤسسة العسكرية-البيروقراطية باستخدام مفهوم الأمن القومي للانتقام من المجتمع المدني. أقوم هنا بدراسة أسباب وتوابع الانقلاب الناعم للعسكرية في (٢٨ فبراير ١٩٩٧م). وأجادل بأنَّ عمل مؤخرة الجند المستمر الذي تمارسه المؤسسة العسكرية البيروقراطية للدولة التركية للحفاظ علىٰ امتيازاتها السلطوية لا يمكن أن تستمر المحافظة عليه علىٰ

---

(١) تنظر، علىٰ سبيل المثال، تصريحاته المثيرة للجدل حول حزب الرفاه في لقائه مع يالتشين دوغان علىٰ قناة التلفاز (Kanal-D) في برنامج "Bir Belge: Fethullah Gülen'in Kanal D'deki Konusmasi", *Umran*، (مايو-يونيو ١٩٩٧م)، (صفحة/ ١-١٥).

المدىٰ الطويل. من خلال التعامل مع الهويات الكردية والإسلامية باعتبارها تهديدات لبقاء الدولة، قامت العسكرية بتمهيد الأرض للاستيلاء القومي علىٰ مقاليد الأمور في انتخابات (١٩٩٩م). غير أنَّ الانقلاب، علىٰ المدىٰ الطويل، لم يضيق فقط من شرعية الدولة، بل دفع أيضًا الأتراك السنة التقليديين والأكراد إلىٰ النظر إلىٰ معايير كوبنهاجن وعضوية الاتحاد الأوروبي باعتبارها الأمل الوحيد لإجراء إصلاح جذري للدولة التركية السلطوية وأيديولوجيتها.

وعلىٰ الرغم من أنَّ العديد من العلماء والصحافيين قد تعاملوا مع التطورات السياسية الأخيرة في تركيا علىٰ أنها سير إلىٰ الوراء بعيدًا عن (طريق التغريب السريع)؛ فإنَّ هذه النظرة لا تقل إشكالًا عن التصورات الغائية لمؤيدي نظرية التحديث القديمة. وعلىٰ النقيض من توقعات العلمنة والدمج القومي؛ فإنَّ المجتمع التركي يواجه في الوقت نفسه عمليات تحرير اقتصادي وسياسي إضافة إلىٰ عمليات إحياء إسلامية وإثنية، فلا عملية العلمنة ولا الإحياء الإسلامي ستؤدي إلىٰ وضع الشارة النهائية علىٰ المجتمع؛ لأنَّ عملية تكوين الهوية الإسلامية لا تقع ضمن نسيجٍ موضعي محدد ولا تتمثل في شخصٍ أو حزب محددين، بل الأجدر أن توجد تلك الهوية في مجموعة نابضة بالنشاط من الأنسجة والشبكات التي تتعرض باستمرار للمفاوضات وإعادة الصياغة من قبل الجماعات المجتمعية.

إنَّ تركيا تحتاج إلىٰ (عقد اجتماعي) جديد وأكثر احتواءً يعالج أسئلة الهوية والعدالة والمشاركة. وأنا أختم بأنَّ الحالة التركية ذات أهمية كبيرة للعلماء الذين يدرسون تكوين الهويات والحركات السياسية الدينية حول العالم. إنَّ حركات وعمليات مشابهة تسود سياقات الخطاب الاجتماعية والسياسية في العديد من الدول النامية. ومن خلال كشف النقاب عن عمليات إضفاء التعددية علىٰ الجماعات الإسلامية والصور المتنافسة للهوية الإسلامية والقومية في الأردن وماليزيا وتركيا من ناحية، وعمليات الدفع إلىٰ التطرف للهوية السياسية الإسلامية في الجزائر ومصر من ناحية أخرىٰ؛ فإنَّني أجادل بأنَّ النمو الاقتصادي إلىٰ جانب الانفتاح الديموقراطي السياسي هو الطريق الضروري للدول أن تتبعه إن كانت تسعىٰ نحو تجنب مآزق الاختلال السياسي والاستقطاب المجتمعي. وهذا بالإضافة إلىٰ أنَّ الارتدادات

الأخيرة المثيرة للقلق للتسلط والتراجع عن السياسات الإصلاحية في إيران والأردن وماليزيا وتركيا لا تلغي صلاحية الرأي الذي يجادل عنه هذا الكتاب بأنَّ هذه الدول الإسلامية لن تستطيع أن تتجنب تحويل أنظمة السياسة إلىٰ الديموقراطية والليبرالية علىٰ المديين المتوسط إلىٰ الطويل.

الفصلُ الأولُ

الحركاتُ الاجتماعيَّةُ الإسلاميَّةُ

الحركاتُ الاجتماعيَّةُ الإسلاميَّةُ

تظهر مقارنة للحركات الاجتماعية الإسلامية المعاصرة المختلفة أنَّها ذات وجهين، ويعني ذلك: أنَّها من جهة، تُعد حديثة و(تقدمية) اجتماعيًّا وسياسيًّا، وتبدي لهفة إلىٰ الديموقراطية والتطور الاقتصادي، ومن الجهة الأخرىٰ؛ فهي تُعد محافظة و(متسلطة)، تدعو إلىٰ فرض نظام أخلاقي-ديني صارم في المجتمع.

وبالتالي؛ فإنَّ التوتر صفة ملازمة لأغلب الحركات الاجتماعية الإسلامية. ومن المثير للسخرية أنَّ هذا التوتر بين الجوانب (التقدمية) و(التسلطية) للحركات الدينية هو مصدر الابتداع الديني. ومع الأسف؛ فإنَّ الكثير من علماء الإسلام يخفق في رؤية الطبيعة المعقدة للحركات الاجتماعية الإسلامية الحديثة ويسعون إلىٰ تفسيرها وفقًا لقراءات نصية (جوهرية)، أو اقتصادية اختزالية (سياقية) للإسلام. إنَّ هذا الكتاب يتحدىٰ مثل هذه التفسيرات، مجادلًا بدلًا من ذلك بأنَّه، من خلال اعتناق مساحات فرص معينة ضمن المجال العام، يمكن للحركات الإسلامية أن تصبح قوىٰ محفزة للتوسع الاقتصادي، وإحياء الديموقراطية والقبول الشعبي للكثير من أوجه الحداثة.

إنَّني أعتقد أنَّ ثمة مقاربة ثالثة، وهي المقاربة البنائية، تقدم إطار عمل نظريًّا أكثر رسوخًا ودقة لتحليل المعلومات عن الهُوية السياسية الإسلامية في الحركات الإسلامية المعاصرة؛ لذا فإنَّني أستخدم المقاربة البنائية لتمييز مساحات الفرص من هيكل الفرص السياسية ثم لأفحص الطريقة التي استغلَّ بها المسلمون هذه المساحات لتقديم مطالبات بالاحتواء السياسي والاجتماعي والاقتصادي، إضافة إلىٰ العدالة. وقد استطعتُ بصفة خاصة، ومن خلال إعادة النظر في الأدوار المتبادلة بين سياسات الحكومة في تركيا والمقاومة المجتمعية، أن أقدم دراسةً جديدة لأنماط الحركات الاجتماعية الإسلامية مبنية علىٰ توسع وانكماش مساحات الفرص.

★ المقارباتُ في دراسة الإسلام السِّياسيِّ:

هناك ثلاثة تيارات نظرية أساسية في دراسة الدين والسياسة: (جوهرية، وسياقية، وبنائية)[1]. وقد كانت التفاعلات بين هذه المقاربات الثلاث متنوعة ولم تكن -دائمًا- متضاربة بإطلاق. ومن خلال وضع هذه الفئات الثلاث؛ فإنَّني أعي أنَّني أهمل الفوارق الدقيقة وأُبَسِّط التحليلات العميقة لحالات معينة. غير أنَّه لكي يمكن ترتيب الكتلة الهائلة من مادة العلوم الاجتماعية الموجودة في هذا الموضوع؛ فمن المفيد وضع الحدود لهذه الفئات المفاهيمية الثلاث الكبرىٰ.

(١) الجوهريَّةُ: (النَّصُّ) والتَّطوُّرات السِّياسيَّة:

تسعىٰ الجوهرية إلىٰ اختزال الطيف المتنوع من العلاقات الإنسانية في بضع قضايا (جوهرية)، وإلىٰ التعرف علىٰ صفات ونصوص معينة محدَّدة كمفاتيح لفهم مجتمع ديني أو ثقافي ما[2]، وهذه النزعة، والتي يُمكن ملاحظتها في نصية بيرنارد لويس، لعبت دورًا أساسيًّا في تكوين نظرية التحديث و(كتلة النواقص) التي أشار إليها طويلًا أخصائيو التنمية. لقد كان التراث والحداثة في حالة من الموازنة، وكان من البديهي بالنسبة إلىٰ الباحثين في نظرية التحديث أن يروا التراث باعتباره المتهم الأساسي الذي يقف في طريق (التقدم). إنَّ التركيز علىٰ المصادر النصية للإحياء الإسلامي في كثير من المحتوىٰ المعرفي المعاصر يوحي بأنَّ المسلمين لا يعيدون تخيل أو صياغة ما

---

(١) أعتمد في تقسيم هذه الفئات علىٰ كتابة كروووفورد يونج؛ ينظر:

Young, ed., *The Rising Tide of Cultural Pluralism*: The Nation-State at Bay? (Madison: University ofWisconsin Press, 1993).

(٢) لبيانات موجزة حول هذه المقاربات المختلفة، ينظر:

Daniel Pipes, *In the Path of God*: Islam and Political Power (New York: Basic Books, 1983); Elie Kedourie, *Democracy and Arab Political Culture* (Washington, DC: Washington Institute forNear East Policy, 1992); P. J. Vatikiotis, *Islam and the State* (London: Croom Helm,1987).

بيرنارد لويس، في: "The Root of Muslim Rage"، نشرت في: (*Atlantic Monthly*)، (سبتمبر ١٩٩٠م)، (صفحة/ ٥٠-٥٧).

يعنيه كون الإنسان مسلمًا في مجتمعات سريعة التطور، بل هم يعملون فقط وفقًا لمبادئ إسلامية ثابتة. لويس، علىٰ سبيل المثال، يجادل بأنَّ الإسلام هو تراث ونظام ثقافي ثابت ومتين[1]. كتاب بسام طيبي *"Islam and the Cultural Accommodation of Social Change"*، يعد مثالًا آخر لهذه النزعة نحو تثبيت روح إسلامية مدعاة؛ يجادل طيبي بأنَّ (الإسلام) عبارة عن مجموعة من النصوص والعقائد والممارسات الثابتة التي يتم من خلالها تحديد إحساس المرء بذاته[2]، وعلىٰ ما يبدو؛ فإنَّ الخطاب الديني بالنسبة إلىٰ طيبي يتتج في فراغٍ مغلق بإحكام أمام تأثيرات السياقات والتفسيرات المتغيرة. وفي النهاية: فإنَّه يصنع نموذج الإنسان الإسلامي الذي يُعد غير تاريخي ويماثل رسمًا كاريكاتوريًّا أصوليًّا للإسلام (الحقيقي).

إنَّ الجوهريين يعزون القوة الفاعلة إلىٰ الإسلام كمؤسسة وكمجموعة من العقائد الثابتة، لكنَّهم ينفون القوة التفاعلية للمسلمين أنفسهم. طيبي، علىٰ سبيل المثال، يستنتج أنَّ الإسلام السياسي «لا يُقدِّم آفاقًا ابتكارية للمستقبل، بل يُعد فقط رؤية للمستقبل باعتباره استعادة للماضي؛ ولذلك ربما يُمكن تفسير الإسلام السياسي -مع بعض القيود- باعتباره طوبيا موجهة نحو الماضي»[3]، ويميل لويس، مثل طيبي، إلىٰ الاعتقاد بأنَّ «الإسلام بدلًا عن أي عامل آخر هو الأساس المطلق للهوية وللولاء وللسلطة»[4]. وينظر إلىٰ الهوية الإسلامية باعتبارها قوة بدائية سياسية بالضرورة وشاملة ومحددة[5]. وبصورة مماثلة، يزعم إيمانويل سيفان أنَّ «الصحوة الإسلامية

(١) Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (London: University of Chicago Press, 1998). حتىٰ الآن يعد أفضل نقد (للمستشرقين) هو عمل ماكسيم رودينسون: Maxime Rodinson, *Europe and the Mystique of Islam* (London: University of Washington Press, 1991).

(٢) Bassam Tibi, *Islam and the Cultural Accommodation of Social Change*, trans. Clare Krojzl (Boulder, CO: Westview Press, 1991).

(٣) Tibi, Islam, 120.

(٤) بيرنارد لويس، في تمهيده لعمل جيل كيبيل: Gilles Kepel, *The Prophet and Pharaoh*: Muslim Extremism (London: Al Saqi Books, 1985), 13.

(٥) Ernest Gellner, *Postmodernism*, Reason and Religion (London: Routledge, 1992), 6-22.

-بينما تتسم بالنشاط والنزعة الحربية- هي بالتالي دفاعية بالضرورة؛ نوع من عملية كبح ضد الحداثة»[1]. ويرىٰ سيفان المشكلة في طبيعة الإسلام المضادة للحداثة ويستنتج أن الجماعات الإسلامية «يجمعها جميعًا كره شديد لأعظم الشرور، الحداثة. إنَّ الحداثة بطبيعتها غريبة عن الإسلام»[2].

لقد بالغ كل من لويس وطيبي وسيفان في تصور مدىٰ أثر العقيدة الإسلامية في سلوك الأفراد وفي أنماط أداء المؤسسات في المجتمع ككل، فإضافة إلىٰ مقاربتهم المشكِلة لموضوع القوة الفاعلة، فهم يميلون إلىٰ الجدال بأنَّ هنالك لغة ووسط تواصل سياسيًا ثابتًا في الإسلام يوجهان سلوك المسلم في المجال العام؛ لذا تعامل العلماء المعتنقون للنظرة الجوهرية مع الحركات الإسلامية المتنوعة والمتنافسة علىٰ أنَّها حركات متجانسة أيديولوجيًّا تتأثر مبدئيًّا بالقرآن، وكتابات بعض الأشخاص، مثل: أبي الأعلىٰ المودودي (١٩٠٣-١٩٧٩م)، وسيد قطب (١٩٠٦-١٩٦٤م)، وحسن البنا (١٩٠٦-١٩٤٩م)، ومحمد حسين فضل الله (١٩٣٥م-...[3])[4]، وتعتمد هذه المقاربة أنَّ جميع الحركات السياسية والاجتماعية الإسلامية المعاصرة تحفزها وتوجهها رؤية كونية إسلامية. إنَّ أحد أهداف هذا الكتاب هو بيان أنَّ تنوع معتقدات وممارسات المسلمين ليس متوافقًا مع عملية تحليلية تنظر إلىٰ (إسلام) موحَّد البنية ومتناسق وغير متغير باعتباره الأساس لجميع الحركات الاجتماعية والسياسية التي تسمي نفسها إسلامية.

إضافة إلىٰ ذلك؛ فإنَّه من خلال إعمال تعريف استعلائي عرقي وغائي للحداثة؛ فإنَّ مثل هؤلاء العلماء يزعمون بالضرورة أنَّ المجتمعات المسلمة تراثية بطبيعتها، ولا يمكنها التحديث. في الحقيقة: نسب بعض علماء الحداثة فشل التحول الديموقراطي والرأسمالية في المجتمعات المسلمة إلىٰ شكلٍ معيَّن من «كتلة من

---

(١) Emmanuel Sivan, *Radical Islam*: Medieval Theology and Modern Politics (New Haven: Yale University Press, 1990), 3.

(٢) Sivan, *Radical Islam*, 138.

(٣) توفي في ٤ يوليو ٢٠١٠م. (المترجم).

(٤) ينظر: Ibrahim M. Abu-Rabi, *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World* (Albany: State University of New York Press, 1996).

النواقص، طبقة وسطىٰ مفقودة، المدينة المفقودة، غياب الحقوق السياسية»[1]. جادل دانييل ليرنر علىٰ سبيل المثال بأنَّ الإسلام كان أيديولوجية تقليدية، تتفاعل مع عملية التحديث، وأنّه في حالة تركيا، فقد دفع الإسلام البلاد إلىٰ الاختيار بين (مكة أو الميكنة)[2]. أمّا العلماء الأتراك، والذين كانوا متأثرين بلا شكٍّ بأوجه تناسُب هذه المقاربة مع أيديولوجية الوضعية الكومتية للدولة الكمالية، فقد استبطنوا إطار عمل ليرنر في دراساتهم للتطور السياسي في بلادهم[3]. لقد كانوا، هم وعدد من العلماء الغربيين، يميلون إلىٰ التعامل مع الحركة الإسلامية كقوة رجعية تحارب كقوة مؤخرة جيش عديمة الفائدة ضد عمليات التغريب والعلمنة[4]. إنَّ هذه النظريات تميل إلىٰ تفسير السلوك الإنساني في صورة ثنائيات تبسيطية، حديث وتقليدي، بينما تهمل الآليات المسببة التي تؤثر في تطور الحركات الإسلامية والنمو الاقتصادي والمخيلة الجمعية والتغير الاجتماعي.

لقد سادت نظرية التحديث في مجال أبحاث العلوم الاجتماعية حول تركيا، وكان مصدر الإلهام لهذه الدراسات افتراضات معلنة حول الجديد في مقابل الحديث والتراث في مقابل الحداثة والدين في مقابل العلمانية والسير غير المتواني نحو

---

(١) للقراءة حول نقد هذه الأطروحات، ينظر: Leonard Binder, *Islamic Liberalism*: A Critique of Development Ideologies (Chicago: University of Chicago Press, 1988), 225.

(٢) Daniel Lerner, *The Passing of Traditional Society*: Modernizing the Middle East (New York: Free Press, 1964), 405.

(٣) ينظر علىٰ سبيل المثال: Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, 2nd ed. (New York: Routledge, 1998); Binnaz Toprak, *Islam and Political Development in Turkey* (Leiden: Brill, 1981); "The State, Politics and Religion in Turkey", *State*, Democracy and the Military: Turkey in the 1980s (New York: de Gruyter, 1988),119-35; "Islam in Politics: The Case of Turkey", *Government and Opposition* 18 (1983): 431-41; Ilkay Sunar and Sabri Sayari, "Democracy in Turkey: Problems and Prospects", in *Transitions from Authoritarian Rule*, ed. Guillermo O'Donnell, Philippe C. Schmitter, and Laurence Whitehead (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1986), 165-86.

(٤) Frank Tachau, *Turkey*: The Politics of Authority, Democracy, and Development (New York: Praeger, 1984).

التغريب وكون ردود الأفعال الاجتماعية السياسية عبارة عن عصبية دينية. لقد قام هؤلاء بتقديم مؤسسة النظام الجمهوري باعتبارها (صعود تركيا الحديثة) المحتوم وصوروا الأيديولوجية الكمالية المؤسسة لها باعتبارها التحقق للقَدَر لقوىٰ الحداثة. إنَّ هذه القراءة الغائية البنيوية المعظمة للدولة لنظام السياسة والمجتمع التركيين تتغافل عن تدمير النسيج الأناضولي المتنوع المكون من الأرمن والأشوريين والإغريق والأكراد وغير ذلك من المجموعات العرقية والدينية. ويقوم كل من طارق تونايا ونيازي بركس وبيرنارد لويس بوضع إطار العمل للدراسات التركية من حيث (اكتشاف) القومية التركية كهوية أساسية تم إحياؤها من قبل مصطفىٰ كمال عبر سياساته القائمة علىٰ العلمانية التقدمية التي قامت بتطهير تلك الهوية من طبقاتها الإسلامية-العثمانية. لقد ركز جميع هؤلاء الكتَّاب علىٰ تاريخ الأفكار وتعاملوا مع الدولة باعتبارها فاعلًا إيجابيًّا في وضع (الحداثة) موضع التطبيق. لقد كان فهمهم للدولة كقوة تقدمية يلهم تحليلاتهم لردود الأفعال المجتمعية، والتي كانوا يتعاملون معها باعتبارها (تعصبًا إسلاميًّا). وإضافة إلىٰ ذلك: فإنَّ أعمالهم تجاهلت الانقسامات الدينية والعرقية العميقة في المجتمع التركي وعنف الدولة الذي كانت توظفه بشكلٍ دوري لقمع المطالبات المتعلقة بالهوية. ولم يأتِ سوىٰ الجيل الحديث من العلماء ليقدموا قراءة أكثر وأدق تنوعًا لعلاقات الدولة والمجتمع (مثل نيلوفر جوله، رشاد قصبة، شريف ماردين، روبرت أولسون، مارتن فان برونيسين)[1]. إنَّنا بحاجة إلىٰ فهمٍ أكثر تنوعًا وتعقيدًا نظريًّا للعمليات التي يتم من خلالها تسييس الهويات الدينية والعرقية في ردِّ فعل للمشكلات الاقتصادية والسياسية في المجتمعات الحديثة، كما هو حال تركيا المعاصرة.

(٢) السِّياقيَّةُ:

وفي مقابل هذه المقاربات الجوهرية والاختزالية، برز ضرب جديد من الدراسة العلمية يعرف بالسياقية. تركز هذه المقاربة علىٰ الاحتمالات الطارئة في دراسة الحركات الاجتماعية الإسلامية وتستبعد عدم قابلية الانعكاس وغائية نظرية التحديث

(١) Sibel Bozdogan and Resat Kasaba, eds., *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey* (Seattle: University of Washington Press, 1997).

وما يصاحبها من إضفاء صبغة جوهرية علىٰ الإسلام[١].

ولهذه المقاربة ثلاثة أفرع:

الفرع الأول: نظرية الحرمان، والتي تقدم الحركات الإسلامية باعتبارها ردود أفعال حديثة ضد نخبة فاسدة للدولة وضد الانفجار السكاني والبطالة المفرطة[٢]. يرىٰ أوزاي محمد أن هذه العوامل تضع العالم الإسلامي في «أزمة شديدة، [وتمثل] المحفزات التي أطلقت ردود الأفعال الأصولية الإسلامية»[٣]. محمد يجادل بأنَّ «معاودة الصعود الإسلامي في كل من تركيا وماليزيا تبدو كردٍّ فعل للنمو العلماني غير المتناسق والمدار بشكل سيئ»[٤]. إنَّ أولئك الذين يقعون علىٰ هوامش المجتمع أكثر احتمالًا لأن يتم تجنيدهم إلىٰ هذه الحركات الدينية-السياسية، والتي تعبر من خلال وسائل دينية عن هدفهم لتحقيق التحول الاجتماعي. ووفقًا لنظرية الحرمان؛ فإنَّ رواد الأعمال الإسلاميين يعبئون الرموز والاستعارات الدينية لتحقيق الوصول إلىٰ السلع الاقتصادية وأمن الفرد وهوية شعبية متناسقة. إنَّ مثل هذه الحركات تستغل الإسلام كأيديولوجية شعبية تهدف إلىٰ حشد المجتمع باسم التراث والأصالة[٥].

لقد لجأت حركات إسلامية متنوعة إلىٰ أساليب إسلامية؛ لكي تقاوم السيطرة السلطوية للدولة ولصنع مساحات عامة تقوم بالتحكم بها. علىٰ سبيل المثال، سعت

---

(١) Sami Zubaida, *Islam*, the People and the State (London: Routledge, 1989), Michael Gilsenan, *Recognizing Islam* (London: Tauris, 1990); Edward Mortimer, *Faith and Power* (London: Faber, 1982); Aziz al-Azmeh, *Islams and Modernities* (London: Verso, 1993); Nazih Ayubi, *Political Islam*: Religion and Politics in theArab World (London: Routledge, 1991).

(٢) لمناقشات حول نظرية الحرمان النسبية، ينظر: James Davies, *Human Nature and Politics*: The Dynamics of Political Behavior (New York: Wiley, 1963); ÖzayMehmet, *Islamic Identity and Development*: Studies of the Islamic Periphery (London:Routledge, 1990); Feroz Ahmed, "Politics and Islam in Modern Turkey", *Middle Eastern Studies 27*, 1 (1991): 2-21, and "Islamic Reassertion", *Third World Quarterly 10*, 2 (1988): 750-70.

(٣) Mehmet, *Islamic Identity and Development*, 26.

(٤) Mehmet, *Islamic Identity and Development*, 51.

(٥) ينظر: Darius Shayegan, *Cultural Schizophrenia*: Islamic Societies Confronting the West, trans. John Howe (London: al-Saqi, 1992).

جماعات إسلامية في مصر والأردن وتركيا إلىٰ نيل مواضع جديدة في التعليم والخدمات الصحية، وهما اثنتان من أكثر الدوائر فاعلية، لتتمكن من خلالها من التأثير في المجتمع، كما سعت هذه الجماعات إلىٰ اختراق القوات المسلحة والبيروقراطية باعتبارهما المستودعين النهائيين لقوة الدولة.

ويجادل كليفورد جيرتز بأنَّ الدين أو التراث في الدول النامية يقدمان (خارطة الطريق الإدراكية)، أو (الروح) التي تساعد علىٰ جمع المجموعات المتنوعة معًا للعمل السياسي[١]. حتىٰ لو افترضنا أنَّ الحركات الإسلامية عبارة عن حركات احتجاج سياسي؛ فإنَّ الدراسات السياقية لا تفسر لماذا الإسلام، وتفسيرات معينة للإسلام، هي التي تعتنقها أكثر الحركات الجماهيرية قوة في الدول الإسلامية. إنَّ المقاربة السياقية تتبنىٰ قراءة ذرائعية للهوية والأساليب الإسلامية بطريقة تتجاهل وزن الأفكار والقيم وتعد الهوية السياسية الإسلامية بشكل أساسي ظاهرة ثانوية للتحول الاجتماعي السريع.

أمَّا الفرع الثاني من المقاربة السياقية؛ فيركز علىٰ الصفات التنظيمية والقيادية إضافة إلىٰ مميزات الجماهير في دراسة الحركات الإسلامية ويفترض بأنها، رغم المظاهر العلنية، لها جميعًا أسباب ومطالبات مختلفة[٢]. بعض العلماء الذين يدرسون الحركات الإسلامية يجادلون بأنَّ الدين حيوي وديناميكي؛ لأنَّه يوفر مجموعة من الرموز المحرِّكة، وبناءً رسميًّا لتنظيم الناس وشبكة قيادة تعمل علىٰ إنشاء ثم اختراق الدولة. والعلماء الذين يتبنون هذا الرأي يتعاملون مع الإسلام باعتباره الهيكل الذي يربط بين كتل من القوىٰ المتضادة تاريخيًّا لتحدي أنظمة الحكم السلطوية؛ إلَّا أنَّ هذا الفرع يخفق في تفسير سبب ميل الجماعات المتنوعة المتنافسة نحو التكتل حول الرموز والأساليب الإسلامية، ومن خلال التركيز علىٰ المؤسسات والقيادات، تخفق هذه المقاربة في تفسير كيفية تكون إطار العمل المعرفي الحديث الذي يوفره الإسلام

(١) Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973), chaps. 8 and 10.

(٢) ينظر: Olivier Roy, *The Failure of Political Islam* (Cambridge: Harvard University Press, 1994).

وكيفية توجيهه لأعمال أفراد المؤمنين. وتمنع هذه المقاربة أيضًا التنظير العام ليس فقط حول كيفية اختلاف الحركات الإسلامية المتعددة، ولكن حول ما يمكن أن يتفقوا عليه كذلك.

أمّا الفريق الثالث من الكتّاب السياقيين؛ فيركز علىٰ الدور القوي الذي تلعبه العمليتان المزدوجتان لبناء الدولة وتكوين الأمة في أثناء الحكم الكولونيالي[1]. ويميل علماء سياسة الشرق الأوسط المتأثرون بهذا الاتجاه إلىٰ التأكيد علىٰ النمط الخاص لتكوين الدولة باعتباره السبب في افتقاد الديموقراطية وصعود الحركات الاجتماعية المتسلطة. لقد حاول بعض العلماء فهم الدولة الشرق أوسطية كجمهوريةٍ مبنية علىٰ الاضطهاد بدلًا من القبول. إنَّ دراساتهم تنظر إلىٰ الحركات الاجتماعية السياسية الإسلامية باعتبارها ردودَ أفعالٍ متشظية علىٰ (الدولة الظالمة). إنَّ هذه الدراسات لا تدرس الدولة من حيث علاقتها بـ(السياقين الاجتماعي الاقتصادي والاجتماعي الثقافي)[2]، وإنّما ترىٰ الدولة نفسَها السبب في افتقاد الديموقراطية والمجتمع المدني في الشرق الأوسط. علىٰ سبيل المثال: يجادل سايمون بروملي بأنَّ «الغياب النسبي للديموقراطية في الشرق الأوسط يتعلق بشكل ضعيف بالثقافة الإسلامية للمنطقة ويتعلق بقوة بأنماط تكوين الدولة الخاصة به»[3]. لقد أصبح نموذج (الدولة المؤجرة لأملاكها) أداةً مفاهيمية رائدة في توضيح طبيعة الحركات الاجتماعية في الدول

---

(١) Gabriel Ben-Dor, *State and Conflict in the Middle East* (New York: Praeger, 1983); Philip S. Khoury and Joseph Kostiner, eds., *Tribe and State Formation in theMiddle East* (Berkeley: University of California Press, 1990); Raymond A. Hinnebusch, *Authoritarian Power and State Formation in Ba*'thist Syria: Army, Party,and Peasant (Boulder, CO: Westview Press, 1990); Eric Davis and Nicolas Gavrielides, eds., *Statecraft in the Middle East* (Miami: Florida International University Press, 1991).

(٢) Theda Skocpol, "Bringing the State Back In: Strategies of Analysis in Current Research", in *Bringing the State Back In*, ed. Peter Evan, Dietrich Rueschemeyer, and Theda Skocpol (New York: Cambridge University Press, 1985), 20.

(٣) Simon Bromley, *Rethinking Middle East Politics*, State Formation and Development (Cambridge, England: Polity Press, 1994), 169.

العربية[1]، فوفقًا لهذا النموذج، تستمد الدولة الدخل بشكل أساسي من النفط والتحويلات النقدية الأجنبية والسياحة والدعم المالي الخارجي، وأمّا المواطنون الذين لا يدفعون الضرائب أو يدفعون القليل منها؛ فلا يطالبون بالمشاركة السياسية طالما كانت الخدمات الاجتماعية والطعام مدعومة؛ إلّا أنَّ هذا التوجه يُعد مبالغًا في الحتمية؛ لأنَّه يربط الثروة النفطية بالحكومات المتسلطة ويتجاهل السياقات الاجتماعية الثقافية والتاريخية، فعلىٰ سبيل المثال: وبينما يمكن لنموذج الدولة المؤجرة لأملاكها أن يساعد في توضيح التحرر السياسي في إيران والأردن والكويت إلىٰ حدٍّ ما، لا يمكن لهذا النموذج أن يوضح لـمَ ينشد الناس هويةً إسلامية بدلًا من هويات قومية أو معتمدة علىٰ الطبقات عندما لا تعد شبكة أمان الرفاه الاجتماعي للحكومة مناسبة.

إنَّ هذه المقاربة تغفل أيضًا خصائص أخرىٰ للدولة والمجتمع، مثل مشكلة الشرائح ميسورة الحال والمتحركة نحو قمة المجتمع والذين يترجم نجاحهم الاقتصادي والاجتماعي ليس إلىٰ القناعة والرضا؛ بل إلىٰ المزيد من الإحباط السياسي. ينتقد إريك دافيز التفسيرات الدائرة حول الدولة للحركات الإسلامية الاجتماعية السياسية في المنطقة ويجادل بأنَّ «التغيير السببي الصادر عن الدولة قد حظي بالتركيز عليه، بينما كان يتم التقليل من شأن القيود المجتمعية علىٰ سلوك الدولة»[2].

أمّا الأعمال الأكثر دقة ومعرفة تاريخية لليزا أندرسون وروبرت بيانكي وألان ريتشاردز وجون ووتربيري؛ فتبحث في التغيرات في المشهد السياسي من حيث القيود الاقتصادية والتاريخية الداخلية والخارجية التي ترسخ فيها العلاقات بين الدولة

---

(١) Giacomo Luciani, "Allocation vs. Production States: A Theoretical Framework", and Hazem Beblawi, "The Rentier State in the Arab World", both in Luciani and Beblawi, *The Arab* State (Berkeley: University of California Press, 1990), 65-84 and 85-98, respectively.

(٢) Eric Davis, "Theorizing Statecraft and Social Change in Arab Oil-Producing Countries", in Davis and Gavrielides, eds., *Statecraft*, 8.

والمجتمع. أندرسون، علىٰ سبيل المثال، يتعامل مع وجود الأنظمة المتسلطة في الشرق الأوسط باعتباره أحد لوازم بناء الدولة والأمة[1]. ويجادل ريتشاردز ووتربيري بأنَّ الدولة المؤسسة القوية المستقلة وتقليدها التدخلي هي التي تشكل، بل وتخلق، الطبقات الاجتماعية الاقتصادية من خلال سياساتها. وهذه الطبقات بدورها تقوم بالتأثير في السياسات الاقتصادية للدولة وتحددها. ويؤكد ريتشاردز ووتربيري، مثل أندرسون، بأنَّ هذه الدولة المستقلة هي نتيجة سياسات «الاستقلال عن الاستعمار والتطوير»[2]. إنَّهم يجادلون بأنَّ: «صياغة السياسات العامة تشكل توزيع الموارد داخل المجتمعات، وبالتالي؛ التوابع السياسية الناتجة عن ذلك . . . وكما سنُبيِّن مرارًا؛ فإنَّ تلك السلطات، أولئك الأشخاص الذين يُكَوِّنون الحكومات ويُشكِّلون الدرجات العُليا من البيروقراطيات والمؤسسات العامة، كثيرًا ما يكَوّنون في أنفسهم مجموعة مستقلة من الفاعلين والمصالح»[3].

وبينما تُعد المقاربة السياقية تحسنًا كبيرًا عن الجوهرية السابقة، فقد تجاهلت الأولىٰ التغيرات الديناميكية التي حدثت في حركات إسلامية عديدة عبر الزمن والدور المكون والمؤطر للثقافة الإسلامية الشائعة. ولأجل استيعاب صعود إدراك سياسي إسلامي جديد؛ فإنَّنا بحاجة إلىٰ إطار عملٍ جديد يعمل علىٰ إدماج الأفكار والتقاليد ضمن السياقات الاجتماعية والسياسية الناشئة.

(٣) البنائيَّةُ:

تفترض البنائية أنَّ أيَّ مجتمع هو عبارة عن بناء بشري ويخضع لتفسيرات وتأثيرات عديدة. وهذه البنىٰ، مثل الطرق الصوفية والدول والأمم والأديان، تحدد وتلهم صورًا جديدة من الفهم؛ لذا فإنَّ الهوية السياسية الإسلامية يُمكن أن تفهم بشكل

(١) Lisa Anderson, "Absolutism and the Resilience of Monarchy in the Middle East", *Political Science Quarterly* 106,1 (1991): 1-15; "The State in the Middle East and North Africa", *Comparative Politics 20*, 1 (October 1987): 1-18.

(٢) Alan Richards and John Waterbury, *A Political Economy of the Middle East*: State, Class and Economic Development (Boulder, CO: Westview Press, 1990), 185.

(٣) Richards and Waterbury, *Political Economy of the Middle East*, 2.

صحيح فقط من خلال أساليب سببية تأويلية وتبادلية التفاعل. توضح هذه المقاربة التوتر الذي لا ينتهي بين الفهم البشري والبنىٰ المتعددة، والمحدَّدة في الوقت نفسه، للواقع. إنَّها تُؤكِّد علىٰ القوة الفاعلة البشرية باعتبارها المحرك الأساسي للتاريخ، حيث إنَّ الذاتية الفردية تُكوِّن بشكل انعكاسي نتيجة التفاعلات بين الأفراد. وفي نظر البنائية؛ فإنَّ الأفعال الفردية ليست ناتجة عن البناء المجتمعي، ولا عن الخيارات الفردية[١]. وبالتركيز علىٰ العلاقات بين الفرد والمجتمع (أو بين القوة الفاعلة والبنىٰ)، يمكن للمرء أن يفهم كيفية تكون البنىٰ الاجتماعية (مثل الإطارات المرجعية الإسلامية التي تغذي الأحكام والممارسات) داخل الفرد (استبطان الخارجي من خلال التنشئة الاجتماعية). ويُمكن للمرء أيضًا أن يفهم كيف يبني الأفراد البنية الاجتماعية من خلال تجسيد الوعي السياسي والثقافي (التجسيد الخارجي للباطن). وباستخدام المقاربة البنائية، يمكن للمرء أن يميز صعود الحركات القائمة علىٰ الهوية الإسلامية علىٰ امتداد محورين قطريين متقابلين: الدائر في فلك الدولة (رأسي ودوغمائي)، والدائر في فلك المجتمع (أفقي وبراغماتي). إنَّ توسيع المساحات العامة يلعب دورًا حيويًّا في تكوين وهيكلة حركات الهوية الإسلامية المتنافسة. وحركات الهوية هذه تستلزم معها رحلة بحث متلهفة عن الأخلاق والعدالة الاجتماعية في المجتمعات المسلمة. وباختصار: فإنَّ هذه الحركات تُعد مواقع لتكوين وتقديم تصور مختلف (للحياة السعيدة) من خلال التفاوض مع الحداثة.

إنَّ للمقاربة البنائيَّة في دراسة الهُوية السِّياسيَّة الإسلاميَّة ثلاثَ فوائد فوق التي تم ذكرها آنفًا:

أولًا: أنَّها لا تمنح القوة الفاعلة لإسلام متجسد، وإنَّما لمسلمين أحياء تترسخ أفعالهم في ولاءات وشبكات معينة.

ثانيًا: أنَّها تعترف بقوة الأفكار والممارسات اليومية سواء لتقييد أو لتحفيز التحول الاجتماعي السياسي.

ثالثًا: أنَّها ترىٰ الحركات الاجتماعية (الإسلامية) باعتبارها لا تمثل بالضرورة

---

(١) Peter L. Berger and Thomas Luckman, *The Social Construction of Reality* (New York: Anchor Books, 1967).

تفكك المجتمع المدني، وإنَّما باعتبارها تساهم في تقويته[1].

★ الهُويَّةُ السِّياسيَّةُ الإسلاميَّةُ:

إنَّ الهُويات «ليست أشياءً نفكر فيها، وإنَّما هي أشياء نفكر بها. والهويات في حد ذاتها ليس لها وجود فيما وراء سياساتنا وعلاقاتنا الاجتماعية وتواريخنا»[2]. إنَّ الصفات المساعدة والاستراتيجية للهويات يعبر عنها في التعريف التالي لكروفورد يونج: إنَّ الهوية «في النهاية هي مفهوم ذاتي غير موضوعي للدور الاجتماعي؛ إنَّها -غالبًا- ما تكون متغيرة ومتداخلة وظرفية . . . (نحن) تُعرف جُزئيًا من خلال (هم). إنَّ الآخر المتعلق بنا في بيئة اجتماعية يُعدُّ مركزيًا في تشكيل اختيار الدور»[3]. إنَّني، باستخدام هذا التعريف للهوية، أفهم الهوية السياسية الإسلامية كإطارٍ مرجعي يتم استبطانه بشكل غير واعٍ من خلال المشاركة الاجتماعية، ويتم تسييسه وتشييئه بحسب الأغراض المستهدفة، وبحسب سياق اجتماعي متغير. إنَّ للهوية الإسلامية بُعْدَين ممتزجين. يحكم الجانب الأول إخلاص الفرد الديني والتزامه بالممارسات الشعائرية، ويُقدِّم ميثاقًا معياريًا للأدوار وتصورًا للذات وللآخر. وأمَّا الجانب الثاني للهوية الإسلامية -وهو جانب يتم إغفاله كثيرًا في الأعمال البحثية العلمية-؛ فيفترض ضمنًا مجموعة واسعة من المفاهيم للعدالة والسلوك المحكوم بالقواعد، أفكار تسهل تكوين المجتمع.

وبعبارة أخرىٰ: فإنَّ الأطر المرجعية الإسلامية تُوفر قاعدة إدراكية للفرد ومصالح جماعية وخارطة للعمل. إنَّ الجانب الأول من الهوية الإسلامية يصبح شرطًا ضروريًا

---

(١) Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*: Transformation of an Intellectual Tradition (Chicago: University of Chicago Press, 1982); John L. Esposito, *Islam*: The Straight Path, 3rd ed. (New York: Oxford University Press, 1998); Talal Asad, *The Idea of Anthropology of Islam*, occasional paper series (Washington, DC:Georgetown University Center for Contemporary Arab Studies, 1986).

(٢) ينظر: John R. Gillis, ed., *Commemorations*: The Politics of National Identity (Princeton: Princeton University Press, 1994), 5.

(٣) ينظر: Crawford Young, *The Politics of Cultural Pluralism* (Madison: University of Wisconsin Press, 1976), 65.

لتحقق الجانب الثاني، لكنَّه لا يكفي لبناء هُوية سياسية إسلامية. وبسبب هذا الارتباط بين جانبي الهوية الإسلامية؛ فإنَّ المسلمين يقيدهم التراث الديني والسياقات الاجتماعية السياسية القائمة في كيفية بنائهم للهوية.

إنَّ الهوية الإسلامية تُسَيَّس ويُؤَكَّد عليها في مقابل الصور الأخرىٰ من الهويات القومية كنتيجة للتنافس بين الجماعات المختلفة في المجتمع، مثل المفكرين والطرق الصوفية والأحزاب السياسية. وهذه الجماعات تصوغ وتنشر هويات سياسية باستخدام صور حديثة من وسائل الاتصال الجماعية. وبالاعتماد علىٰ السياق السياسي والاجتماعي المحدد؛ فإنَّ الجماعات والمفكرين الإسلاميين قد يركزون علىٰ إظهار طبقة واحدة من الهوية أكثر من الطبقات الأخرىٰ: الدين، الجنس، المستوىٰ/ الطبقة، العرق، الإقليم، القبيلة، القطر، أو اللغة. إنَّ هذه الطبقات المتعددة للهوية تسمح للأفراد بإنشاء ومفاوضة صور متعددة ومتراكبة من التصور عن الذات والولاءات؛ لذا فإنَّ من بين الأسئلة التي ينبغي النظر فيها ما يلي: متىٰ وفي ظل أيِّ ظروف تحولت الهوية الدينية الإسلامية إلىٰ شيء ذي مظهر طائفي صلب؟ وتحت أي ظروف يتم التركيز علىٰ الطبقة الإسلامية من الهوية مقارنة بالهويات القبلية أو العرقية؟ هل يمكن للمجتمع أن يتمسك بهويتين سياسيتين إسلامية وقومية في الوقت ذاته؟ إنَّني أجادل بأنَّ الوعي السياسي الإسلامي، بينما يأخذ في التطور مقارنة بالهويات الأخرىٰ وضمن سياقات متفاوتة مثل القومية القائمة علىٰ الدولة في دولة علمانية، يجب أنْ يُفهم كظاهرة سياقية علائقية ومعتمدة علىٰ المواقف.

في هذه الدراسة، يتم التعامل مع الهوية السياسية الإسلامية باعتبارها كيانًا مشروطًا وعلائقيًا. وبتعبير (مشروط) أعني: أنَّ الهوية السياسية الإسلامية تعتمد علىٰ بناء الاختلاف في مقابل (آخر) يساعد علىٰ تعريف الهويات في عملية مستمرة. وبتعبير (علائقي) أعني: أنَّ القوىٰ الاجتماعية التي تساعد علىٰ بناء الاختلاف ليست أنظمة مغلقة، بل هي تُبنىٰ بالأحرىٰ في لحظات تعارض ومقاومة. وبتعبير آخر: فإنَّ كل هوية تحمل ضمنها، بمقتضىٰ التعريف، (الآخر) المقابل لها كعنصرٍ مكون. إنَّ (الشريك الآخر) ليس مجرد (آخر) معارض، ولكنَّه أيضًا جزء مكون من الهوية. ليس ثمة هوية تتمتع بنقطتها المرجعية الخاصة بها. وفي حالة الهوية السياسية الإسلامية؛ فإنَّ المرء

يواجهه (آخرون) من الداخل ضمن الحركات الإسلامية المنافسة إضافة إلىٰ (الآخر) الخارجي، أي: الدولة العلمانية أو (الغرب).

في بناء الهوية السياسية الإسلامية، يحتاج المرء إلىٰ وضع عمليات التحديث والتخيل في الحسبان، لكي يفهم الطريقة التي تصبح بها الحركات الإسلامية عوامل فاعلة في تكوين الهوية. إنَّ تجربة الحداثة قد نتج عنها تكوين مساحات فرص جديدة يتصور المسلمون فيها الهوية الإسلامية ويعيدون تكوين علاقات اجتماعية جديدة. إنَّ متطلبات الحداثة والقدرة البشرية علىٰ التخيل والتعبير والتأقلم مع مثل تلك المواقف هي القوىٰ الأساسية التي تحفز البناء المعاصر للهوية السياسية الإسلامية. إنَّ الجسر العملي والنظري بين الحداثة والتخيل يبنىٰ من خلال التطبيق العملي للحركات الاجتماعية. وبتعبير (الحداثة)؛ فإنَّني لا أعني: تحولًا تقوده الدولة وفقًا لِمَا يُسمَّىٰ المبادئ العامة التي تؤدي إلىٰ ظهور مجتمع (ذي صبغة غربية)؛ بل أعني: بدلًا من ذلك قدرة مجتمع ما علىٰ تحويل نفسه في مواجهة الظروف الحديثة دون المحاولات عديمة الجدوىٰ للتخلص تمامًا من ثقافته وهويته السابقتين. إنَّ من بين أكبر توابع الحداثة عملية إضفاء الاستقلال علىٰ السياسة والدوائر الاجتماعية الأخرىٰ من الأيديولوجيات المحيطة مثل الدين أو العلمانية علىٰ سبيل المثال. إنَّ محاولات الجماعات الإسلامية للتعامل مع الطبيعة المفكِّكة للحداثة قد أدَّت إلىٰ نشوء مواقف ولغات خطاب متناقضة. وهذه التناقضات تدفع الحركات الإسلامية نحو إدراك للذات أكثر تحررًا وتعددية. وهذه التناقضات والتمزقات داخل الحركات الإسلامية توفر التربة الخصبة لظهور مجتمع مدني حديث.

في السنوات الأخيرة، كافحت الطرق النقشبندية والحركات النورسية في تركيا لتحرير الأصوات المهمشة من سيطرة الدولة المتسلطة من خلال صور حديثة من وسائل الاتصال العامة. ولا ينبغي أن يتم التعامل مع هذه الحركات ببساطة باعتبارها فصائل مقاومة ارتدادية في مقابل الحداثة، وإنَّما باعتبارها تحديات للجوانب غير الديموقراطية من الحداثة. إنَّ التطورات السياسية في تركيا منذ أوائل التسعينيات تظهر مدىٰ سذاجة الاستنتاجات التي قدمها كبار مؤيدي مدرسة (التحديث باعتباره التغريب) من أمثال دانييل ليرنر وبيرنارد لويس، فعلىٰ سبيل المثال: زعم ليرنر بثقة أنَّ «إنتاج

(الأتراك الجدد) يمكن إيقافه الآن فقط، علىٰ الأرجح، من خلال معادلة عامل عشوائي ذي أبعاد كارثية، مثل حرب نووية»[1].

وبتعبير آخر: فقد كان لليرنر وعلماء مشابهين تصورٌ ذاتي غير موضوعي جدًّا، وإن لم يكونوا علىٰ وعي به، حول الحداثة والذي كانوا يعنون من خلاله أنَّ (هُم) سيصبحون (مثلنا). وفي المقابل؛ فإنَّني أقترح تعريفًا أكثر موضوعية: الحداثة حالة شاملة يستطيع من خلالها الأفراد والجماعات إعادة تعريف العلاقات الاجتماعية بناء علىٰ الخيال الاجتماعي. إنَّ هذا التخيل يفترض مسبقًا وجود مخزون غني من التراث، والذي ستفقد المجتمعات من دونه تماسكَها وقابليتها الداخلية للحياة، والتي هي عوامل البدء الأساسية للتطور الحديث.

إنَّ الخيال يلعب دورًا حيويًّا في عملية بناء الهوية السياسية الإسلامية، وحيث إنَّ الإسلام يقع في القلب من البناء الرمزي للمجتمع التركي، وهو المصدر الأساسي للوعي الأخلاقي المشترك، يعتبر الإسلام هو المخزون الذي يستمد منه الفاعلون الإسلاميون القيم والتعقيبات والأحكام. إنَّ الإسلام، في أوساط الفاعلين المسلمين، يوفر القوة المداوية التي تقاوم قوىٰ التفكك المعاصرة والتي تهدد كلًّا من الشخصية الفردية والمجتمع ككل. ويعمل الخيال علىٰ ربط الأفراد بالمجتمع، والروح بالمادة والحاضر بالماضي والعالم الخارجي بالعقل الباطن. إنَّ الخيال يُسهِّل الانسحاب من النطاق الخارجي إلىٰ النطاق الداخلي الذي يتم فيه تكوين الذات. وبالتالي؛ فإنَّه يساعدنا علىٰ تجاوز حدود تجاربنا، وبالنسبة إلىٰ سعيد النورسي، فقد وفر الخيال الجسر الديناميكي بين مبادئ العقل وبين الحواس التجريبية ممَّا سمح بتوافر إدراك لوحدة العالمين البشري والطبيعي.

★ الحركات الاجتماعيَّةُ الإسلاميَّةُ:

في سياق بناء الهوية السياسية الإسلامية من المتعلقات الدينية البدائية، تقوم الحركات الاجتماعية بتكوين جسر نقدي بين بدائية الإسلام والتكون الحديث للهوية السياسية الإسلامية.

---

(١) Lerner, *Passing of Traditional Society*, 128.

لكن ما هي الحركة الاجتماعيَّة؟

قدَّم سيدني تاروو تعريفًا شاملًا للحركة الاجتماعية بأنَّها «تَحَدٍّ جمعيّ من قِبل أشخاص ذوي أهداف مشتركة وتضامن في تفاعل مستديم مع النخب والأعداء والسلطات»[١]. وقد ذهب ألبرتو ميلوتشي، وألين تورين بهذا التعريف خطوة إضافية من خلال نظريتهما الجديدة للحركات الاجتماعية[٢]، وهذه النظرية تقوم علىٰ مجموعة من المعتقدات والرموز والقيم بهدف إعادة هيكلة ممارسات الحياة اليومية. وتقدم الدراسات الحديثة حول الحركات الاجتماعية، والتي تربط الهوية والأخلاقيات بعمليات التحول الثقافي، تقدم مسارًا مفاهيميًّا مفيدًا للتتبع والوصول إلىٰ عمق بناء الهوية السياسية الإسلامية في تركيا[٣].

إنَّ الحركات الإسلامية تسعىٰ إلىٰ إعادة تكوين الهويات والبنىٰ المؤسسية وطرق الحياة والمنظومة الأخلاقية للمجتمع، من خلال المشاركة والتأثير والسيطرة علىٰ الدوائر الثقافية والتعليمية والاقتصادية. وتتكون هذه الحركات من فاعلين مسلمين متنوعين ومعقدين ومتعددي التحيزات ممَّن لهم أهداف مختلفة ووسائل يتفاعلون من خلالها ويصوغون ويوجهون العمل السياسي والاجتماعي. إنَّهم يوفرون وسيطًا ونظرة مرنة إلىٰ العالم مع وسائل تعبئة ومنصة معارضة للجماعات المضطهدة امتدادًا من الأكراد إلىٰ الفلاحين إلىٰ العمال. إنَّ الحركات الاجتماعية الجديدة تصنع هويات جمعية جديدة -أي: «تعريفًا مشتركًا لمجال الفرص والقيود المتاحة أمام العمل الجمعي»- تمكن الفاعلين المشاركين من «حساب التكاليف والمنافع المتحققة من

---

(١) Sidney Tarrow, *Power in Movement*: Social Movements, Collective Action and Politics (New York: Cambridge University Press, 1994), 3-4.

(٢) Alberto Melucci, The Symbolic Challenge of Contemporary Movements, Social Research 52, 4 (1985): 793, and Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society (Philadelphia: Temple University Press, 1989), 35; Alain Touraine, Beyond Neoliberalism (Malden, MA: Blackwell, 2001), 45-73.

(٣) ينظر: Craig Calhoun, "The Problem of Identity in Collective Action", in *Macro*-Micro Linkages in Sociology, ed. Joan Huber (London: Sage, 1991), 51-75.

أعمالهم» من خلال خرائط إدراكية للهوية[١].

إنَّ معنىٰ المفاهيم الإسلامية، مثل: النظام العادل والفضيلة، يلازم العمل؛ لذلك فإنَّ أيَّ دراسة للحركات الاجتماعية الإسلامية يجب أن تملأ الفجوة بين الموارد الداخلية والخارجية، وتستغل الممارسات الحياتية اليومية لفهم تأثير الحركات الإسلامية.

من خلال تقديم مفهوم مساحات الفرص، أسعىٰ إلىٰ التغلب علىٰ ثنائية الفرد مقابل المجموع والخاص مقابل العام والموارد الداخلية (التقوىٰ) مقابل الخارجية (مساحات الفرص السياسية الاجتماعية). وحيث إنَّ الحركات الاجتماعية «متخصصة في صنع المساحة السياسية للقادمين الجدد، والفئات المهمشة والبرامج المهمَلة والمظالم غير المسموعة»[٢]؛ فإنَّ دراسة مساحات الفرص ضرورية لفهم الأسباب والتوابع للحركات الاجتماعية الإسلامية. وبتعبير (مساحة فرصة)، أعني: ميدانًا للتفاعل الاجتماعي يصنع احتمالات جديدة لزيادة شبكات المعاني المشتركة والحياة التشاركية. وتشمل مثل هذه الساحات المنتديات المدنية والسياسية ووسائل الإعلام المقروءة والإلكترونية والفضاء الإلكتروني، إضافة إلىٰ سوق التجارة. ومساحات الفرص ليست مجرد بنىٰ تعبوية؛ لأنَّها ترتبط من خلال التفاعلات الاجتماعية وفضاء التعبير، وليس من خلال البنىٰ التنظيمية الرسمية أو غير الرسمية. إنَّ مساحة الفرصة الأساسية هي السوق؛ إذ يسمح الازدهار الاقتصادي للمرء بأن يصبح متصلًا بعمليات تغييرٍ اجتماعي ثقافية وسياسية أكثر اتساعًا. إنَّ مساحات الفرص تسمح للمرء بالاختيار فيما يتعلق بتحديد الهوية الشخصية؛ بأن يقاوم سياسات الدولة أو السوق، وبأن يغير معنىٰ الحياة اليومية. إنَّ مساحات الفرص تقوض المحاولات المعتمدة علىٰ الدولة وتلك المعتمدة علىٰ المجتمع التي تهدف إلىٰ توليد أيديولوجية تسلطية ودوائر خاصة وعامة مختلطة. إنَّ هذه المساحات تحرر الأصوات المتنوعة وتحول مخزونات العلم المصاغة دينيًّا إلىٰ مشروع وأحكام مشتركة للتعاون والتنافس.

---

(١) Melucci, "Symbolic Challenge", 35.

(٢) Charles Tilly, "Social Movements as Political Structure" (July 1997), unpublished ms. (*www*.ciaonet.org/wps/tic03/).

إنَّ مفهوم (مساحات الفرص) أكثر فائدة من (بنية الفرصة)، حيث إنَّه يجمع القوىٰ الكبيرة والصغيرة معًا، ويحدد التفاعلات بين الموارد الداخلية والخارجية لتحديد اتجاه التغيير. وإضافة إلىٰ ذلك: فحيث إنَّ الحركات الاجتماعية (تكون ممثلة في الأفعال الفردية)، تُعدُّ مساحات الفرص محورية لفهم تحول الحياة اليومية[١]. في هذه المساحات، لا تكون الأفعال الفردية والجمعية فقط غير واضحة بل إنَّ الحدَّ بين العام والخاص يعاد رسمه باستمرار. إنَّ الحركات الاجتماعية الإسلامية تمثل (تجلي) الهوية الإسلامية الخاصة في المساحات العامة. إنَّها ليست عبارة عن صراع لأجل تحصيل الاعتراف بالهوية فقط، لكنَّها أيضًا (خروج إلىٰ الساحة العامة) من خلال هويات خاصة. وفي هذه المساحات العامة، تمارس الهويات وأساليب الحياة وتختبر وتنفذ؛ لذا فإنَّ ظهور المجال الإسلامي العام هو في الحقيقة متعلق بتاريخ ظهور الحركات الاجتماعية الإسلامية. إنَّ المجال الإسلامي العام لا يتكون من هذه الحركات فقط، بل ينبثق منها أيضًا. إنَّ هذه الحركات تفتح مساحات جديدة خارج سيطرة الدولة وتكون مجالًا عامًا مضادًا[٢]. إنَّها تتجاوز الخطوط الصلبة التي ما بين الطبقات من خلال صياغة مشكلات الحياة اليومية للنساء والأطفال والشباب والأقليات بعبارات دينية رائجة.

لقد أدَّىٰ النمو الاقتصادي المدعوم بالسوق المدفوعة بالصادرات إلىٰ الديناميكية، وتكثير مساحات الفرص، كما يتضح من انفجار المجلات والصحف وقنوات التلفاز والإنترنت والمؤسسات الثقافية ونظام تعليمٍ خاصٍّ. لقد فتحت مساحات الفرص هذه احتمالات جديدة للفاعلين المسلمين ليكون لهم صوت مميز وشبكات مؤسسية في النقاشات العامة. وبالتالي؛ فإنَّ الحركات الإسلامية، كما هو شأن الحركات المدنية والعمالية، تنطوي علىٰ المشاركة في لعبة منطقية تهدف إلىٰ حفر المساحة والسعي إلىٰ الحصول علىٰ الاعتراف في مقابل الدولة. وتستخدم الجماعات الإسلامية بشكل

---

(١) Hank Johnson and Bert Klandermans, "Identities, Grievances, and New Social Movements", in *Social Movements and Culture*, ed. Hank Johnston and Bert Klandermans (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995), 7.

(٢) Marco Giugni, Doug McAdam, and Charles Tilly, eds., *How Social Movements Matter* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999).

استراتيجي فرصًا اقتصادية وسياسية جديدة لصنع مساحات وأساليب حوار مضادة للتسلط تعد مستقلة بالنسبة إلىٰ الدولة العلمانية. لقد ساعدت مساحات الفرص هذه في تكوين وعي سياسي اجتماعي جديد، وهذا، بدوره، قد أصبح مصدرًا للتغيير الاجتماعي في المجتمع التركي؛ إلَّا أنَّه من المهم التأكيد علىٰ أنَّ الهدف الأول والمباشر للحركات الإسلامية مثل النورسيين والنقشبنديين لم يكن السيطرة علىٰ الدولة. إنَّهم بالأحرىٰ يسعون إلىٰ إعادة صياغة الحياة اليومية من خلال تحويل الهوية والوعي الشخصيين عن طريق التفاعلات المجتمعية الدقيقة التي تحدث من خلال التعامل مع الطرق الصوفية والإعلام والنصوص المقروءة والمجتمعات المحلية. إنَّ بناء هوية سياسية إسلامية هو قصة تحول البنىٰ الكبرىٰ من خلال التفاعلات الصغيرة. فالحركات الإسلامية تعمل علىٰ تحويل هذه القضايا إلىٰ منافسة مع الدولة علىٰ السيطرة علىٰ المساحات الاجتماعية والثقافية. لكن الحركات الاجتماعية الإسلامية تمثل بصورة أقل إعادة بعث الدين وتمثل بصورة أكبر (التشاركية/منح القوة)، بوضع لغة أخلاقية جديدة وإعادة صياغة (ذخيرة للعمل) تعتمد بشكل كبير علىٰ مساحات الفرص[1].

لقد ساعدت مساحات الفرص الجديدة والخطاب السائد عن خصخصة الحياة الاجتماعية، ساعدت الناس علىٰ العيش كما يريدون خارج الأنماط الثابتة للدولة. وقد سمحت هذه الخصخصة والتعددية في الموضة والصحافة والأذواق الجديدة والمعمار والموسيقىٰ، سمحت للكثير من الصور الإسلامية بأن تصبح عامة. وفي الوقت نفسه، عملت هذه المساحات علىٰ تقوية الجماعات المقصاة اقتصاديًا وثقافيًا في مقابل الدولة؛ ممَّا سمح للمجتمعات المقصاة بالحصول علىٰ وسائل يمكنها من خلالها إبراز اختلافاتها العرقية والدينية والإقليمية واللغوية إلىٰ المقدمة ومحاولة صياغة سياسات الدولة. وقد كوَّن أولئك المنتفعون من الوصول إلىٰ رؤوس الأموال والسوق الأجنبية الآلاف من الاتحادات والمؤسسات التي تسعىٰ إلىٰ إعادة الصياغة

---

(١) ويعرف تشارلز تيلي (ذخيرة العمل) بأنَّها مجموعة من الوسائل التي يستخدمها القائمون بالتحدي لإقامة ادعاءات مختلفة بشأن الجماعات والمؤسسات المختلفة. Tilly, *The Contentious French*: Four Centuries of Popular Struggle (Cambridge: Belknap Press, 1986), 4.

التامة للخطاب (الإسلامي) من خلال إقرار المجتمع المدني والتعددية والتكنولوجيا والاستهلاكية الرأسمالية والسوق.

إنَّ مفكري تركيا الإسلاميين الجدد ليسوا متجذرين في مواقع الدولة، بل هم بالأحرىٰ مستشارون لشركات خاصة كبرىٰ، أوْ هُمْ كُتَّابٌ يتقاضون أجورًا مرتفعة في الصحف والجرائد. إنَّ تكَوُّن هذه الطبقة الجديدة يمثل تحولًا من التكية الصوفية إلىٰ النصِّ المطبوع، أو من ثقافة المشافهة إلىٰ ثقافة الطباعة. ونتيجة لهذه التغييرات؛ فإنَّ المرء يواجَه بعملية تحويل ديموقراطي للعلم الديني وتحول للسلطة من العلماء التقليديين إلىٰ المفكرين المتمدنين. يتشارك هؤلاء المفكرون الإسلاميون والشباب المشهورون في مناقشات جادة فيما بينهم، وكذلك مع أعضاء (علمانيين) من النخبة المثقفة. وقد أدّىٰ هذا التطور حتمًا إلىٰ تفكك ما يقتضيه (المجتمع الإسلامي المثالي). وعلىٰ الرغم من هذه التعددية الجديدة في الأفكار؛ فإنَّ هناك إجماعًا علىٰ أنَّ نظامًا سياسيًّا واقتصاديًّا تحرريًّا، بما في ذلك سوق للأفكار وأخرىٰ للسلع والخدمات، تعد ضرورية إذا ما أريد أن يشعر أغلب المسلمين بالأمان وأن يتمتعوا بالتسامح ويحصلوا علىٰ الفرصة للمشاركة. وفي كتابات هؤلاء المفكرين الجدد، كان سؤالَا العدالةِ والهويةِ هما التعبيرين السائدين علىٰ مجريات الخطاب[١].

تركز الحركات الاجتماعية الإسلامية، نتيجة لضبابية الحد الفاصل بين المجالين العام والخاص، تركز علىٰ الجوانب الشخصية من حياة الإنسان. إنَّها تسعىٰ إلىٰ استخدام الإسلام لتشكيل ومراقبة مناحي الحياة اليومية والتحكم فيها: ماذا يأكل المسلم وماذا يقرأ وماذا يلبس وبم يستمتع وكيف يتصرف. إنَّ الإسلام عبارة عن (مورد) يمكن التلاعب به وصياغته للسعي وراء أهداف ومصالح شخصية، وكذلك عبارة عن (مركب مؤدِّب) يكون الهوية ومدار الاهتمام. ومن خلال التركيز علىٰ الإسلام باعتباره (موردًا) وكتلة مكونة للشخصية ورأس المال الاجتماعي؛ يمكن للمرء أن يتحقق من كيفية تقييد الاهتمامات المادية وتشكيلها لطريقة بناء الناس

(١) Michael Meeker, "The Muslim Intellectual and His Audience: A New Configuration of Writer and Reader among Believers in the Republic of Turkey", in *Cultural Transitions in the Middle East*, ed. Serif Mardin (Leiden: Brill, 1994), 153-88.

للحركات الإسلامية المختلفة مثل إسلام السوق وإسلام دولة الرفاه. ففي الحالة التركية، يُعد مؤيدو الحركات الإسلامية هم أفراد القطاعات المهمشة اقتصاديًّا وثقافيًّا في المجتمع بالإضافة إلىٰ برجوازية أناضولية ديناميكية وواثقة جديدة. وهذه الجماعات «تتكون بوضوح من أشخاص ذوي ميل حداثي يمرون بحالة من صعود مستواهم في المجتمع، ولكنَّهم ليسوا مندمجين بعد بشكل كاملٍ ضمن جماعة من جماعات النخبة . . . وتوفر الرمزية الدينية المرتبطة بالإسلام السياسي الرابط الموحِّد الذي يساعد علىٰ هندسة تحالف عابر للطبقات يجمع الأفراد ذوي المستوىٰ الاجتماعي واضح التفاوت في المجتمع»[1].

إنَّ الحدَّ الفاصل بين ما يُعَدُّ إسلاميًا وما يُعَدُّ غير إسلامي لا يحدد من قبل الإسلام؛ وإنَّما من قبل المسلمين أنفسهم. ويعني ذلك أنَّ المسلمين ليسوا مجرد أوعيةٍ استقبالٍ سلبية للتراث الإسلامي ولا أنَّ سلوكهم يحدَّد من خلال مدركات حسيَّة إسلامية. إنَّ الهُوية السياسية الإسلامية تُكَوَّن نتيجة بناء حدود داخلية وخارجية جديدة من خلال السلع الاستهلاكية الحديثة وأنماط اللباس والأخلاق وشبكات التعليم والسلوك والأنماط الغذائية، ورفع درجة الوعي السياسي عبر صياغة القضايا من خلال اللغة السياسية للإسلام، ونشر محددات الهوية هذه في استراتيجيات الحياة اليومية. وقد أنتجت القوىٰ الفاعلة المؤثرة تقليديًا، مثل المفكرين المسلمين، كتلةً من المبادئ والمعايير والممارسات التي يعاد تحديدها بشكل مستمر باعتبار أنَّها (إسلامية) نسبة إلىٰ القرآن وأقوال النبي محمد (الحديث)، وهذه الممارسات والمبادئ التاريخية ليست سجونًا للمسلمين، وإنَّما هي توفر، بدلًا من ذلك، موارد تقييمية لهم ليستخدموها في تشكيل تصورهم الإدراكي للعالم ونظام القيم. وعندما يثبت عدم كفاية الإطارات المرجعية التقليدية المحلية في الظروف الحديثة؛ فإنَّ المسلمين، وخاصة المفكرين المسلمين، يستحضرون عملية إعادة التخيل لإعادة تعريف خارطة إدراكية جديدة، يقدمون من خلالها قراءة لمعانٍ جديدة للمفاهيم والنظم التقليدية. علىٰ سبيل المثال، صاغ المفكر الإسلامي التركي المعروف علي

(١) Ziya Önis, "The Political Economy of Islamic Resurgence in Turkey: The Rise of the Welfare Party in Perspective", *Third World Quarterly 18*, 4 (1997): 748.

بولاتش عقدًا اجتماعيًا جديدًا يؤكد علىٰ حقوق الإنسان والتعددية مستلهمًا من ميثاق المدينة الذي أقرَّهُ النبيُّ محمد.

تصنع إعادة التخيل هذه جدلًا -دائمًا- بين المعاني والممارسات المألوفة المرتبطة بالهوية الإسلامية والقضايا الحديثة التي يجب علىٰ المفكرين المعاصرين أن يواجهوها، وهذا النزاع ممثَّلٌ جيدًا من خلال نموذجين للمحورين الرأسي والأفقي اللذين يتم بامتدادهما الجدل حول الأصالة والهوية الإسلامية [يُنظر الجدول (١-١)].

إنَّ ظهور مساحات فرص جديدة علىٰ المحور الأفقي يحافظ علىٰ المعتقدات الإسلامية التقليدية ويقوضها في الوقت نفسه. إنَّها تعيد صياغة هذه المعتقدات سامحة لها بالتجاوب مع الظروف الاجتماعية المتغيرة؛ إلَّا أنَّ هذه العملية تثير أيضًا قضية ما إذا كانت هناك أي حدود أو خطوط موجِّهة لإعادة تفسير التراث وما إذا كان هذا الفتح لهذه المساحات الاستطرادية لنطاق واسع من التفسيرات لا يقوض الاستقرار طويل الأمد للتراث، بل وبقاءه من حيث الأساس. إنَّ مثل هذه المخاوف تؤدي إلىٰ محاولات لإعادة فرض بعض السيطرة والرقابة للنصوص الدينية من خلال سلطات دينية تراثية معترف بها علىٰ المحور الرأسي من هذا النموذج.

إنَّ الحركات الإسلاميَّة، باعتبارها قُوًىٰ فاعلة في التغير الاجتماعيِّ، تحول أهدافها وتكتيكاتها نتيجة لعمليتين متداخلتين:

الأولىٰ: هي الظروف البنيوية الجديدة التي تقلص أو توسع من مساحات الفرص، والتي تقوم بدورها بتشكيل أهداف واستراتيجيات الحركة الإسلامية مثل: (الانسحاب)، أو (المواجهة)، أو (المشاركة) في السياسة والسوق.

والثانية: هي قدرات المفكرين أو القادة الشعبويين علىٰ استخدام مساحات الفرص لصياغة القضايا اليومية من حيث أسلوب التواصل الثقافي المشترك في مجتمعهم.

إنَّ الإطارات وعملية التأطير، والتي يتم تشكيلها من خلال الممارسات الاستطرادية للتراث القرآني والنبوي، تواجه شكوك التحرير والاستقراء والتلويث من خلال الأحداث التالية والتيارات الأيديولوجية. إنَّ هذين الظرفين يتعاملان مع سبب تعبئة وتحريك المسلمين وكيفية قيامهم بذلك. ويمكن الإشارة بشكل منصفٍ إلىٰ هذه الحركات بأنَّها (حركات هوية)؛ لأنَّها تحمل معاني وأنماط حياة وهويات معينة

تتحدىٰ الهويات الدائرة حول الدولة[1]. ومن خلال إبراز مفهوم التخيل إلىٰ مقدمة الصورة؛ فإنَّني أسعىٰ إلىٰ التأكيد علىٰ البناء الاجتماعي للهويات والموارد من قبل الجماعات المجتمعية. وفي الحالة التركية؛ فإنَّ روحًا إسلامية إضافة إلىٰ الشبكات الدينية (المساجد والطرق الصوفية وحلقات قراءة النصوص) تُوفر مفهومًا قويًّا للعدالة والهوية للتعبير عن (مطلب) المجتمع التركي المعاصر بشيء يُمكن أن يتغلب علىٰ خوائه الأيديولوجي[2].

⋆ الحركات والهُويات السِّياسيَّة الإسلاميَّة الأفقيَّة والرأسيَّة:

لقد نشأت صورتان مختلفتان ومتضادتان من الفهم لحركات الهوية في تركيا. وهذا الافتراق مبني علىٰ أهداف واستراتيجيات كل جماعة فيما يتعلق بإحداث التغيير. إنَّ أهداف هذه الجماعات تتفاوت ما بين التغيير الموجَّه نحو الدولة والتغيير الموجَّه نحو المجتمع وتتفاوت استراتيجيتها من المشروع وحتىٰ غير المشروع. وعلىٰ الرغم من إمكان وضع بعض الحركات الاجتماعية بامتداد سلسلة متصلة؛ فإنَّ التصنيف المقترح هنا يُقدم أربعة أنماط عامة من الحركات الإسلامية. في أحد الطرفين تقع حركة طليعية موجهة نحو الدولة وقائمة علىٰ النخب وتُعد أكثر أيديولوجية ودولانية، بينما تقابلها في الطرف الآخر حركة متدرجة نفعية إصلاحية دائرة حول المجتمع، وهذا التصنيف مبين في شكل توضيحي في الجدول (١-١).

---

(١) حول موضوع بناء الهوية من خلال الحركات الاجتماعية، ينظر: Ron Eyerman and Andrew Jamison, *Social Movements*: A Cognitive Approach (Oxford: Polity Press, 1991); Aldon Moris and Carol Mueller, *Frontiers of Social MovementTheory* (New Haven: Yale University Press, 1992); Enrique Larana, Hank Johnston, and Joseph R. Gusfield, eds., *New Social Movements*: From Ideology toIdentity (Philadelphia: Temple University Press, 1994).

(٢) يستخدم بيرت كلانديرمانس مفهوم «العرض والطلب»؛ ليوضح تحول السخط إلىٰ عمل جماعي في: The Social Psychology of Protest (Oxford: Blackwell, 1997), 207.

الجدول (١-١): استعراض لأنماط الحركات الاجتماعية الإسلامية

	ذخيرة العمل (الاستراتيجيات والسوائل)	
الهدف	مشروع	غير مشروع
رأسي		
متجهة نحو الدولة؛ طليعة النخبة؛ تغيير اجتماعي من الأعلىٰ.	إصلاحية: مشاركة علىٰ أمل بالسيطرة علىٰ الدولة أو تشكيل السياسات من خلال حزبها السياسي الخاص أو التحالف مع الأحزاب الأخرىٰ.	ثورية: ترفض النظام وتستخدم العنف والترهيب.
	الهدف: التعليم، النظام القانوني، الرفاه الاجتماعي.	الهدف: الدولة.
	النتيجة: الاحتواء.	النتيجة: المواجهة.
أفقي		
متجهة نحو المجتمع، الجمعيات، متجهة نحو الهوية، تغيير اجتماعي من الأسفل.	الجماعات الاجتماعية (حركات قائمة علىٰ أنشطة الحياة اليومية) تستخدم الإعلام، وشبكات الاتصال لتطوير مساحات استطرادية لبناء الهوية الإسلامية، تسعىٰ لاستخدام السوق لصنع الفردوس الأرضي، رؤية الإسلام كرأس مال ثقافي، استخدام شبكات الجمعيات لتقوية المجتمع.	روحانية/داخلية: تنسحب من الحياة السياسية إلىٰ تعزيز تزكية النفس والوعي الذاتي.

	الهدف: الإعلام، الاقتصاد، التعليم (الخاص).	الهدف: الوعي الديني.
	النتيجة: الاندماج.	النتيجة: الانسحاب.

★ **الحركات الإسلامية الموجهة نحو الدولة:**

تميل الحركات الإسلامية الرأسية الموجهة نحو الدولة إلىٰ أن تكون متسلطةً ونخبوية من حيث عملية اتخاذ القرار، وتعتقد بأنَّ أنجع الوسائل في علاج أمراض المجتمع هي من خلال سيطرة الدولة بواسطة تطبيقها لأيديولوجية دينية موحدة ومتناسقة. وتتكون هذه الحركات علىٰ الأرجح عندما تكون الدولة جائرةً أو في طريقها لفتح مساحات فرص جديدة. وقد نشأت الهوية الإسلامية الدائرة حول الدولة في تركيا عندما تم تشجيع المجتمع علىٰ المضي قدمًا في مشروع (تحضري) لخلق دولة قومية متناسقة.

لقد كسرت الدولة الجمهورية الروابط التقليدية والثقافة بهدف صياغة دولة قومية طائعة ومتناسقة؛ إلَّا أنَّ بعض الأفراد والجماعات رفضوا الانصياع لهذا الاعتقاد العلماني العقلاني الحاصل علىٰ رعاية الدولة. وقد قام إيرنست جيلنر بمقارنة المنظرين الأيديولوجيين العلمانيين بنوع من العلماء العقلانيين الذين يهدمون روح التسامح والتعددية الغربية في تركيا بدلًا من بنائها والترويج لها[(١)]. إنَّ هذا المشروع القومي لبناء مجتمع جديد كان له بالغ الأثر، من حيث (وضع النموذج) للحركات الإسلامية المعاصرة؛ ولذلك فإنَّ للكثير من الحركات الإسلامية المعاصرة الدائرة حول الهوية في تركيا بُعدًا قوميًّا قويًّا وتوجهًا دائرًا حول الدولة.

إنَّ أولئك الذين يسعون نحو تحقيق تغيير تفرضه الدولة من الأعلىٰ يقفون علىٰ المستوىٰ الرأسي من نموذج الحركات الاجتماعية الدينية. وتتكون مثل هذه الحركات من أشخاص يرون انتماء كل من الدين والقومية إلىٰ إطار عمل الدولة القومية. إنَّهم يسعون إلىٰ إحداث التحويل التام للمجتمع من خلال الدولة. ودرجة التغيير المرجوة

---

(١) Ernest Gellner, "Kemalism", in *Encounters with Nationalisms* (Oxford: Blackwell, 1994), 81-91.

في هذا الحال كارثية. إنَّ هدف استبدال الدولة، أو علىٰ الأقل، توفير بديل لها يعني أنَّ ذلك يصبح هو مسار إنتاج الهوية الشائعة. وهدف صياغة هوية دينية حديثة معيارية يتطلب قائدًا ليعين العقيدة والممارسات المحدَّدة؛ ولذا فإنَّ الحوار مُشكل بالنسبة إلىٰ الحركات الإسلامية الموجهة نحو الدولة ويمكن أن يسبب تآكل مجموع الأعضاء المنتمين إليها.

ومن بين الصفات المميِّزة الأخرىٰ للهوية الإسلامية الموجهة نحو الدولة أنَّ هذه الهوية، في سعيها لتكييف ذاتها مع بيئة عدائية، حاولت أن تستوعب العالم الخارجي إلىٰ داخل عقيدتها الدوغمائية ذاتها. وهذه الهوية مميزة بتوحيد للنصوص ورغبة في تحقيق التجانس. إنَّها ترىٰ التنوع والاختلافات التي تنتجها قوىٰ السوق ومساحات الاستطراد الناشئة والتقنية، تراها عوامل مهددة لإيمانها بالوحدة؛ إلَّا أنَّ الحركات الإسلامية الموجهة نحو الدولة تعتمد في الوقت نفسه علىٰ ديموقراطية شعبوية لتحريك الأتباع نحو هدف السيطرة علىٰ الدولة.

فكيف يتسنىٰ لنا أن نُعلِّل هذه الزيادة غير المعقولة في الصلادة، والتي تحدث في أوساط بعض الجماعات الإسلامية حتىٰ مع خلق المجالات العامة الجديدة التي تحتلها منشورات ومؤسسات الإعلام الإلكتروني للكثير من الخيارات الأخرىٰ للتكيف والتفسيرات المتنوعة للهوية والأيديولوجية الإسلامية؟

إنَّ توضيح هذا التطور يكمن في البحث عن قاعدة مطلقة لمنع القراءات التعددية للممارسات والهوية الإسلامية (ينظر الفصل ٤).

إنَّ التحرر الاقتصادي والسياسي يسمح لهذه الحركات بحرية المضي قدمًا بأجندتها بينما تروج في الوقت نفسه للتعددية وتفكيك السيطرة الاجتماعية، والتي تراها الحركات الإسلامية مثيرة للقلق بشدة؛ لذلك فإنَّ هذه الحركات منخرطة في بحث عن قراءة مطلقية للممارسات والهوية الإسلامية لا تترك مساحة للقراءات التعددية.

إنَّ بإمكاننا أن نقسم الحركات الإسلامية الموجهة نحو الدولة إلىٰ صنفين فرعيين بناءً علىٰ استراتيجيات هذه الحركات للوصول إلىٰ السلطة وتشكيل المجتمع. حركات إسلامية ثورية ترفض شرعية النظام السياسي القائم وتستخدم العنف كوسيلتها للوصول

إلىٰ السلطة، عادة؛ لأنَّ جميع الطرق الأخرىٰ مغلقة من خلال مؤسسة الدولة[1].
فبعض الجماعات الإسلامية تتعامل مع العنف باعتباره وسيلة لصنع مساحات فرص؛ بينما تسعىٰ بعض الحركات الأخرىٰ إلىٰ الإطاحة التامة بالنظام السياسي الاجتماعي الحالي. إنَّ الهدف من العنف الذي تمارسه هذه الحركات هو إقامة دولة إسلامية وتطبيق الشريعة الإسلامية. حركات إسلامية إصلاحية، في المقابل، تشارك في العمليات السياسية (باعتبارها مساحة فرص سياسية) المتاحة لها حاليًا علىٰ أمل الوصول إلىٰ السيطرة علىٰ الدولة أو تشكيل سياسة الدولة، ومثل هذه الحركات تتخذ صورة الأحزاب السياسية الإسلامية أو التحالفات مع الأحزاب الأخرىٰ. وبالالتزام بأولوياتها الأيديولوجية والاجتماعية؛ فإنَّ محور التركيز الأساسي لهذه الحركات هو علىٰ الأمور التي تقع ضمن دوائر التعليم والقانون وبرامج الرفاه المجتمعي. فعلىٰ سبيل المثال: تخيَّل نجم الدين أربكان، زعيم حركة ميلي جورووش، نظامًا عالميًّا قائمًا علىٰ البنية الدولية الحالية، لكن مع تحويله بحيث يلبي النظرة الإسلامية للعالم[2]. لكن، وعندما تقتنص حركة إصلاحية دائرة حول الدولة مساحات فرص جديدة لاختراق الدولة؛ فإنَّ تلك الحركة نفسها يمكن أن تُخترق من قبل الدولة وتجبر علىٰ النزول بمواقفها نحو الاعتدال[3].

★ الحركات الإسلامية الموجهة نحو المجتمع:

تسعىٰ الحركات الإسلامية الموجهة نحو المجتمع إلىٰ تحويل المجتمع من الداخل من خلال استغلال مساحات فرص جديدة في السوق ووسائل الإعلام لتغيير العادات الفردية والعلاقات الاجتماعية، ومن حيث الاستراتيجيات والوسائل، فثمة نوعان مميزان تحت أُفقين من الحركات:

---

(١) ينظر: David C. Rapoport, "Comparing Militant Fundamentalist Movements and Groups", in *Fundamentalisms and the State*, ed. Martin E. Marty and R. Scott Appleby (Chicago: Chicago University Press, 1993), 429-61.

(٢) ينظر خطاب أربكان في: (*Milli Gazete*)، في (٢٧ أغسطس ١٩٨٠م).

(٣) M. Hakan Yavuz, "Political Islam and the Welfare (Refah) Party in Turkey", *Comparative Politics 30*, 1 (October 1997): 63-82.

الأول: هو الحركات التصوفية التأملية النازعة نحو إصلاح الداخل، والتي تسعىٰ إلىٰ الانسحاب نحو عالمها الخاص لكي تنفصل، أو تخرج، عمَّا ينظر إليها باعتبارها أنظمة اجتماعية سياسية غير شرعية، وتركز هذه الحركات علىٰ الأفراد باعتبارهم هدف التغيير من خلال تهذيب النفس باعتبارها المساحة الداخلية لكي يتم بناء وعي إسلامي مجدد للحياة علىٰ امتداد خطوط تقليدية تمامًا، ويسعىٰ الناشطون الإسلاميون إلىٰ رفع الوعي الاجتماعي من خلال المشاركة العميقة في الشعائر الدينية من الصلاة والصيام وقراءة القرآن وإعطاء الصدقات إلىٰ الفقراء والمحتاجين، ومن خلال ذخيرة النشاط الديني؛ فإنَّ هؤلاء يحققون التحول الذاتي وينشئون خطابًا أخلاقيًّا مشتركًا لنقد علاقات القوة. علىٰ سبيل المثال: تعتقد حركة النور الدينية وطرقها الصوفية أنَّه في حال انعتاق الأفراد؛ فإنَّ تحولًا أكبر علىٰ مستوىٰ المجتمع سيكون ممكنًا؛ لذا ينظر إلىٰ الانعتاق الشخصي باعتباره المفتاح إلىٰ التغيير المجتمعي. لقد جذبت هذه التعبئة الداخلية وعلىٰ المستوىٰ الصغير أولئك الذين يبحثون عن تجارب عاطفية مُرضية ومغنية للذات، والتي ينتج بعضها في أثناء الشعائر الجماعية واللقاءات. وكان هذا الاتجاه الفرداني نحو التغيير المجتمعي يحظىٰ بتأييد ودعوة الراحل سعيد النورسي. تهدف حركة النور والجماعات الصوفية عمومًا إلىٰ التحكم في المشاعر السلبية مثل الغضب والعار والإثارة من خلال التعبئة الداخلية، وفي تركيا الحديثة، كانت الطريقة الصوفية النقشبندية هي التجلي المؤسسي الأكبر لهذه التعبئة الداخلية.

وفي المقابل، يركز النوع الثاني، وهو الحركات القائمة علىٰ العمل في الحياة اليومية، علىٰ التأثير في المجتمع والأفراد ويستخدم هذا النوع كلًّا من شبكات التواصل الحديثة والتقليدية لتطوير حجج جديدة تدعم بناء هويات ورؤىٰ عالمية متخيلة جديدة. وتُعدُّ هذه الجماعات السوق هو المساحة التي يمكن فيها تحقيق الأهداف الروحية والازدهار المادي بأفضل صورة، ويرون الازدهار باعتباره مظهرًا من مظاهر رحمة الله بعباده المؤمنين، وحيث إنَّ الحركات الاجتماعية تستهدف وسائل الإعلام والاقتصاد وصناعة المعلومات؛ فإنَّهم يفضلون المشاركة النشطة في شتىٰ مناحي الحياة، ومع هجرة المجتمعات البدوية إلىٰ المدن؛ فإنَّهم يسعون إلىٰ

إحياء الروابط التشاركية القديمة كوسيلة لحماية أنفسهم من شذوذات الحياة المدنية الحديثة منخفضة المستوىٰ.

إنَّهم يصنعون شبكات مبنية بامتداد خطوط تضامن بلاد المنشأ المشتركة والمجتمعات الدينية للأحياء، وفي ثنايا هذه المساحات والشبكات الأفقية الدينية التشاركية يتم إنشاء مجتمع الفرد حديث التمدن. لقد أدَّىٰ تطوير تركيا لاقتصاد سوق رأسمالي وأحكام قانون مؤسسة وزيادة في القبول للقيم التحررية -إضافة إلىٰ عضويتها في المنظمات الأوروبية- أدَّىٰ ذلك إلىٰ صنع مساحات فرص جديدة لفهم (الذات) ضمن مجتمع أكبر. إنَّ الحركات القائمة علىٰ الحياة اليومية تشير إلىٰ أنَّ الهوية الإسلامية تتعلق بتعريف وعيش (الحياة السعيدة). ومشاركة الفرد السياسية يمليها عليه التزامه الأخلاقي. إنَّ الإيمان الديني أو الشخصية الأخلاقية الملهمة دينيًّا هي ما يدفع المرء إلىٰ العمل، وتستخدم الممارسات والأفكار الإسلامية في شرعنة ممارسات وأنماط حياة بديلة. إنَّ مثل هذه الأسئلة -ما هي الحياة السعيدة وكيف يمكن للإنسان أن يحققها؟- تمثل مركز عملية الإحياء الديني المعاصرة. وإحدىٰ النتائج البنيوية لمساحات الفرص الجديدة هي صعود فاعلين مسلمين جدد وحركات اجتماعية إسلامية أكثر وعيًا وحزمًا للعب دور العوامل الفاعلة في التغيير المجتمعي.

★ دورة الحركات الإسلامية وتحول مساحات الفرص:

الكمالية هي التعبير المستخدم لوصف الإصلاحات السياسية والثقافية المفروضة من قبل الدولة في عهد مصطفىٰ كمال أتاتورك (١٨٨١-١٩٣٨م) لصنع مجتمع ودولة علمانيين في تركيا. ومنذ العشرينيات، كان هدف الكماليين (الذين يعتنقون أفكار أتاتورك) هو تغريب كل جانب من جوانب الحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية لصنع دولة علمانية قومية جمهورية ذات هوية غربية، وعلىٰ الرغم من سياسية العلمنة التي تقودها الدولة هذه؛ ظلَّ الإسلام يقدم مجموعة من الأحكام لإدارة وتكوين الحياة اليومية. وفي ظل الصراع المستمر بين نخبة وأيديولوجية الدولة المضادة للدين والمؤيدة عسكريًّا وبين غالبية المجتمع، فبالنسبة إلىٰ الكثير من المسلمين الأتراك، يظل الإسلام ذخيرة ومحلًا للخطاب المضاد للدولة وإطار عمل مؤسسيًّا للتعبئة المجتمعية للتعامل مع ضغوط التطور.

الجدول (١-٢): تطور الحركات الإسلامية في تركيا الجمهورية

	ذخيرة العمل (الاستراتيجيات والسوائل)	
الهدف	مشروع	غير مشروع
رأسي		
دائرة في فلك الدولة، طليعة النخبة، من الأعلىٰ.	إصلاحية: النقشبندية والنورسية، الدعم السياسي للحزب الديموقراطي (١٩٥٠-١٩٦٠م)، والتحالف مع حزب العدالة (١٩٦٠-١٩٧٠م)، وتكوين أول حزب سياسي إسلامي (١٩٧٠-١٩٨٠م)، وحزب الرفاه/الفضيلة (١٩٨٣-٢٠٠١م) علىٰ أمل السيطرة علىٰ الدولة.	ثورية: التمردات النقشبندية عامي (١٩٢٥، و١٩٣٠م).
	الهدف: التعليم، النظام القانوني، الرفاه الاجتماعي.	الهدف: الدولة
	النتيجة: الاحتواء	النتيجة: المواجهة والهزيمة
أفقي		
دائرة في فلك المجتمع، هوية مجتمعية، متجهة من الأسفل.	اجتماعية (حركات قائمة علىٰ أنشطة الحياة اليومية)، نتيجة لمساحات الفرص الجديدة في الاقتصاد والسياسة	روحانية/داخلية: انسحاب النقشبندية والنورسيين من الحياة السياسية لتعزيز تزكية النفس والوعي الذاتي

(١٩٣٠-١٩٥٠م).	والمجال الثقافي، تستخدم جماعات النقشبندية والنورسيون الإعلام وشبكات الاتصال لتطوير مساحات استطرادية لبناء الهويات الإسلامية، استغلال السوق في صنع الفردوس الأرضي (MÜSIAD)، وترىٰ الإسلام كرأس مال سياسي، تستخدم شبكات الجمعيات لتقوية المجتمع (Mazlum-der).	
الهدف: زيادة الوعي الأخلاقي والديني.	الهدف: الإعلام، الاقتصاد، التعليم (الخاص).	
النتيجة: الانسحاب.	النتيجة: الاندماج.	

وبين (عام ١٩٢٢م) والخمسينيات، هدفت الإصلاحات الكمالية إلىٰ صنع مجالات عامة مراقبة من قبل الدولة وذلك لعلمنة وقومنة المجتمع. لقد كانت مساحات الفرص محدودة وكانت ذخيرة العمل متنوعة من التمرد إلىٰ الانسحاب التام لصنع مساحات داخلية آمنة من اختراق قوة الدولة، وقد كان هذا التنوع معتمدًا علىٰ درجة وصول كل جماعة إلىٰ مساحات الفرص وأهدافها واستراتيجياتها لزيادة توسيع هذه المساحات لإنتاج التغيير المجتمعي [ينظر الجدول (١-٢)]، وقد أدَّت المركزية وتدخل الدولة إلىٰ تسييس الدين إلىٰ درجة غير مسبوقة. وأدَّت سياسات الدولة بالكثير من الناس إلىٰ النظر إلىٰ الإسلام باعتباره لغة المعارضة؛ ولذلك فقد اعتنقت الغالبية السنية في الأطراف الإسلام كوسيلة لتحدي سياسات المركز، وحاولت هذه (الإسلامية المعارِضة) للأطراف أن تطور لغةً جديدة لمواجهة الكمالية من ناحية وكافحت أمام الإسلام الشعبي من خلال التأكيد علىٰ الأساس المرتبط بالنص (القرآن

والحديث) من الناحية الأخرىٰ. إنَّ العلمانية لم تعد تدل فقط علىٰ التفريق بين الدولة والدين في تركيا، لكنَّها وبدلًا من ذلك أضحت عقيدةً ومهمة افتراضية علىٰ النخبة الحاكمة؛ لذلك فإنَّ الجدل بين الإسلام والعلمانية هو عبارة عن جدل حول الحدِّ بين الدولة والمجتمع، بين العام والخاص. كما أنَّه جدل حول نظم الحياة اليومية.

إنَّ من الممكن اكتساب بصيرة أعظم إذا ما أكدنا علىٰ الامتدادات والتمزقات من خلال وضع هذا النمط الاستقرائي للحركات الإسلامية ضمن سياق تاريخي. لقد أخذت الحركات الإسلامية في التطور في مراحل مختلفة وكل مرحلة كانت تصاغ وفقًا لحدود كل مساحة فرص جديدة نتيجة لمجالات الانفتاح السياسية ولَبرلة الاقتصاد وزيادة استقلال طبقات الأعمال وتوسع مساحات الاستطراد في الراديو والتلفاز ووسائل الإعلام المطبوعة، وكنتيجة لمساحات الفرص هذه؛ تحولت الحركة الإسلامية من ردِّ الفعل المسلح (١٩٢٣-١٩٣٧م) إلىٰ الحركة التأملية الموجهة نحو الإصلاح الداخلي (١٩٣٧-١٩٥٠م) إلىٰ الحركة المشاركة الدائرة حول الدولة (١٩٥٠م-الحاضر)، وإلىٰ الحركة الأكثر اعتمادًا علىٰ مجريات الحياة اليومية (١٩٨٣م-الحاضر)؛ إلَّا أنَّه داخل الحركة الإسلامية التركية ككل، تتعايش حركات ثورية وروحية وتشاركية واجتماعية معًا، رغم كون أحد الميول يكون سائدًا علىٰ الميول الأخرىٰ في بعض المراحل، ولا ينبغي قراءة التصنيف الزمني في الجدول (١-٢) باعتباره (تقدمًا) خطيًّا للحركات الإسلامية، وإنَّما باعتباره تصويرًا للتعددية الآخذة في النمو للحركات الإسلامية داخل مساحات الفرص الجديدة.

لقد كان أول ردِّ فعل لسياسات الدولة المعلمِنة في صورة ثورات عديدة غير منسقة في أثناء عشرينيات وثلاثينيات القرن الماضي، وقد فشلت تلك الثورات في التغلب علىٰ التشققات الاجتماعية الثقافية في المجتمع، وقامت الدولة بالقضاء عليها. فعلىٰ سبيل المثال: أكدت الطرق النقشبندية علىٰ المواجهة، بل وحتىٰ التمرد، عندما لم يكن ثمة مخرج سياسي، وهذه الطرق لم تعمل علىٰ تحفيز التعبئة الداخلية فحسب باستخدام العقيدة الدينية؛ لكنَّها أيضًا قدمت نفسها باعتبارها الحركة الاجتماعية للشعب المسلم المُقْصَىٰ والمُهَمَّش. لقد عبأت الطرق الموارد الشعبية من خلال تقديم نظام ديني للأخلاق معتمد علىٰ التضحية والقيادة وشبكة لنشر الوعي بانبعاث الدين من جديد.

وبعد الرد العنيف من الدولة؛ طوَّر القادة الدينيون مثل سعيد النورسي، مؤسس حركة النور الإيمانية، وسليمان حلمي توناهان (١٨٨٨-١٩٥٩م)، ذخيرةً جديدة للعمل من خلال تأسيس شبكات جديدة معتمدة علىٰ الإيمان الموجه نحو الإصلاح الداخلي، وقد أنشأت كتابات النورسي أقوىٰ الحركات الإيمانية، وهي واحدة أكدت دومًا علىٰ الانعزال الروحي والصبر، وقد وفرت الممارسات ووسائل الخطاب الإسلامية للمسلمين وسيلة للتطور الروحي ومخزونًا معرفيًا لنضوجهم كأفراد وبناء شخصياتهم. لقد استخدم النورسيون والنقشبنديون الإسلامَ كمستودع للتعامل العقلي مع الحياة اليومية ولإبقاء الدولة بعيدًا، وبالإضافة إلىٰ ذلك: وفرت التعبئة الداخلية بقيادة الصوفية خارطة للعمل المجتمعي، وفي أثناء هذه الفترة، قررت الجماعات الإسلامية التركية التحرك نحو الداخل لإنشاء وعي إسلامي علىٰ المستوىٰ الفردي، ونتيجة للسياسات القمعية للدولة والموارد المالية المحدودة؛ فقد كان للجماعات وصول محدود جدًّا إلىٰ الطباعة ووسائل نشر العلوم الدينية. ودفع ذلك بالتالي الجماعات الإسلامية إلىٰ أن تصبح حلقًا مغلقة منكفئة علىٰ الداخل، مع كون قاعدة الحركة الإسلامية النشطة منحصرةً بشكل أساسي في الطبقة الوسطىٰ الحضرية الصغيرة، وقد كانت هذه الجماعات تفتقر إلىٰ الوسائل والموارد المالية وتعتمد علىٰ الدولة؛ وبالإضافة إلىٰ ذلك، فقد كانت وسائل الإعلام الخاضعة للدولة تصور أيَّ احتجاج مضاد للحكومة علىٰ أنَّه (رجعي).

ومع بدء النظام متعدد الأحزاب فقط في (عام ١٩٥٠م)، تمكنت بعض الجماعات الإسلامية من بدء إنشاء تحالفات ظاهرة وخفية مع الحزب الديموقراطي المنتمي إلىٰ يمين الوسط بقيادة عدنان مندريس، والذي حكم تركيا بين (عامي ١٩٥٠، و١٩٦٠م)[1]، وكان القرار الأول للحزب الديموقراطي هو إعادة رفع الأذان باللغة

---

(١) Resat Kasaba, "Populism and Democracy in Turkey, 1946-1961", in Rules and Rights in the Middle East: Democracy, Law, and Society, ed. Ellis Goldberg, ResatKasaba, and Joel S. Migdal (Seattle: University of Washington Press, 1993), 43-٦٨; Cem Eroglu, *Demokrat Parti* (Tarihi ve Ideolojisi) (Ankara: Siyasal Bilgiler Fakültesi, 1970).

العربية، كما أنَّه عمل علىٰ إيقاف اضطهاد النورسي. وقد ساعد هذا الانفتاح السياسي علىٰ نشر رسالته الهادفة إلىٰ رفع الوعي الديني. كونت المجموعات التي كانت تلتقي لقراءة أعمال النورسي (جمهورًا قارئًا)، أو (مجتمعًا نصيًّا). وقد تطورت هذه المجتمعات النصيَّة لتصبح حركة اجتماعية كبرىٰ، حركة النور، ذات رأس مال اقتصادي وثقافي وسياسي قوي، وتمثل حركة النور الانتقال من الإسلام الشفهي إلىٰ الإسلام المطبوع، وقد كانت عملية السماح لطلبة النورسي بالمشاركة في السياسة وتوزيع أعماله المكتوبة هي نقطة التحول للبزوغ المنفتح للحركات الاجتماعية الإسلامية في العصر الجمهوري، وبعد إغلاق الحزب الديموقراطي علىٰ يد الانقلاب العسكري (عام ١٩٦٠م)، قامت جماعات النور والنقشبندية بدعم حزب العدالة بقيادة سليمان ديميريل في الستينات والسبعينيات.

ومع (دستور ١٩٦١م)، والذي وسع من الحريات المدنية، بدأت الجماعات الإسلامية في تكوين منظماتها غير الحكومية والتفاعل في الأنشطة الاجتماعية الثقافية، وتم تأسيس أول حزب إسلامي، حزب النظام القومي بقيادة نجم الدين أربكان، في (عام ١٩٧٠م)، وكان هو الحزب السابق علىٰ حزب السلامة القومي (١٩٧٢-١٩٨٠م)، وحزب الرفاه (١٩٨٣-١٩٩٨م) وحزب الفضيلة (١٩٩٧-٢٠٠١م)، وحزب السعادة (٢٠٠١م-الحاضر). وقبل (عام ١٩٧٠م)، كانت الجماعات الإسلامية تعمل إمَّا مع الفصائل المحافظة من حزب العدالة، أو كانت تظل متوارية بعيدًا عن الأنظار[١].

وبالإضافة إلىٰ الانتفاع من الانفتاحات السياسية التي أثمرها النظام السياسي متعدد الأحزاب، فقد ربحت الحركة الإسلامية أيضًا من مشاركة تركيا في الحرب الباردة كطرف مُوالٍ لإحدىٰ القوتين الكبريين المتنازعتين، وبصفة خاصة، عندما بدأت النخبة الكمالية ترىٰ الحركة الشيوعية في تركيا كخطر أمني أكبر، فقد رأت الحركة الإسلامية أيضًا كترياقٍ ناجع للبلايا التي يرىٰ أنَّها من صنع اليسار؛ لذلك فقد ساعد تعمق

---

(١) Menderes Çinar, "Republican Aspects of Islamism in Turkey from the Perspective of 'the Political" (Ph.D. diss., Bilkent University, Ankara, 1998).

الديموقراطية الانتخابية و(اضطهاد القوىٰ الديموقراطية اليسارية) في خلق فرص سياسية للحركات الإسلامية[1].

وعلىٰ الرغم من أنَّ (انقلاب ١٩٨٠م) العسكري قد أدَّىٰ إلىٰ اضطراب تنظيمات القوىٰ الموجودة؛ فقد ساعد أيضًا علىٰ صنع فرص لفاعلين جدد كانوا يرغبون في إعادة بناء علاقات القوة وتوزيع الموارد، وأكثر ممَّا كان الأمر عليه في الستينيات والسبعينيات، كانت المؤسسة العسكرية ترىٰ القوىٰ اليسارية تهديدًا، وبالتالي؛ فقد شجعت تعبئة جماعات تركيا المقصاة تاريخيًّا مثل النقشبنديين والنورسيين في أثناء (انتخابات ١٩٨٣م)، وقد نشطت القوىٰ الأخيرة شبكاتها الدينية الأهلية بين (١٩٨٣، و١٩٩٠م) لتقديم خدمات الشؤون الاجتماعية والتضامن الاجتماعي، وإمكانية الانتقال للمجموعات الاجتماعية المتعلمة حديثًا، وكذا للأعمال التجارية، كما ساعدت انفتاحات تورجوت أوزال القانونية، من حيث توسيع نطاق حرية إنشاء الروابط وحرية التعبير والاجتماع إضافة إلىٰ إزالة احتكار الدولة للإذاعة، ساعدت كل تلك العوامل أكثر في توصيل ونشر وسائل التعبير المحلية والعالمية، وكنتيجة لهذه العوامل، أنشأت الحركات الإسلامية (الوعي) النشط لصياغة المظهر السياسي الاجتماعي في تركيا.

⋆ الخاتمةُ:

تُوحي أنماط الحركات الإسلامية الناشئة بموجب ما ذُكر والظروف التي تتفاوت وفقًا لها بفرضية ذات جذور تجريبية وذات مميزات دقيقة نظريًّا حول الدور النامي للإسلام في تركيا. إنَّ الحالة التركية تثبت أنَّ توقعات مدرسة التحديث فشلت في التجسد واقعيًّا نتيجة قدرة كل مسلم علىٰ إعادة تخيل إيمانه بصورة مرنة ودقيقة. إنَّ هذه المقاربة تؤكد علىٰ قابلية التراث الديني للتكيف وقدرته علىٰ إعادة إنتاج ذاته داخل مساحات وصور للتواصل جديدة، ولا ينبغي أن يرىٰ هذا علىٰ أنَّه إعادة لإنتاج التراث؛ وإنَّما باعتباره خلقًا لصور جديدة (في خضم محاولات التكيف مع

---

(١) Paul Lubeck, "The Islamic Revival: Antinomies of Islamic Movements under Globalization", in *Global Social Movements*, ed. R. Cohen and S. Rai (London: Anthlone, 2000), 146-64.

القديم)[1]، وهذه الدراسة تقدم توضيحًا أفضل للإسلام باعتباره واقعًا مُعاشًا، وليس مجرد كيان من (القواعد الاجتماعية البنائية) الجامدة والمغلقة (التي دائمًا ما تُقيد المسلمين ليمارسوا سلوكيات محددة)[2]. إنَّه بالأحرىٰ ذخيرة من الممارسات التي تقدم رؤية للعدالة والحياة السعيدة، ولأجل فهم معنىٰ الإسلام ودوره؛ فإنَّ المرء يحتاج إلىٰ التركيز علىٰ (دور الأفراد المسلمين الفاعلين، الوكلاء البشريين العالمين الذين هم ملاك ومستخدمون استراتيجيون للمعرفة الإسلامية المحلية)[3]، والقوىٰ التاريخية الكبرىٰ التي تعمل علىٰ توسيع أو تضييق مساحات الفرص.

إنَّ الحركات الإسلامية توضح القضايا والمشاكل الاجتماعية والاقتصادية المعقدة؛ فالمساجد والطرق الصوفية والحلق الدينية الصغيرة تكون شبكةً مؤسسية تعتمد علىٰ ذخيرتها من الرموز الإسلامية لصياغة القضايا الاجتماعية والسياسية لنشر أفكارها وصياغة مجموعة جديدة من الخطط لإعادة بناء الدولة والمجتمع، والإيمان الفردي والجماعة.

لقد قدمتُ أربعة أنماط مميزة من الحركات الإسلامية وميزتُ ثلاثة ظروف تتحول فيها الحركات الإسلامية من حركات ثورية إلىٰ حركات مجتمعية: (تغيير سياسات الدولة، وتعاون وتحالفات الحركات مع طبقات الأعمال، وتوسع المساحات الاستطرادية)، وفي الفصول التالية، سأقوم بدراسة القوة الأيديولوجية والمؤسسية للدولة وهدفها لصنع دولة قومية متجانسة. بعد دراسة سياسات الدولة ودورها في بناء الحركات الإسلامية، أقوم بالنظر في المظهر الاقتصادي، إضافة إلىٰ التحضر كموضع وكحزمة من الممارسات التي تصنع مساحات فرص للمسلمين لتخيل الهويات الإسلامية النشطة.

وأخيرًا؛ فإنَّني أتعامل مع ظهور المفكرين الإسلاميين وشبكات التواصل الجديدة والنظام التعليمي باعتبارها بيئات لصياغة الهوية السياسية الإسلامية.

---

(١) March Bloch, *Feudal Society*, trans. L. A. Manyon (Chicago: University of Chicago Press, 1964), 148.

(٢) M. Nazif Shahrani, "Local Knowledge of Islam and Social Discourse in Afghanistan and Turkistan in the Modern Period", in *Turko*-Persia in HistoricalPerspective, ed. Robert L. Canfield (New York: Cambridge University Press, 1991), 182.

(٣) Shahrani, "Local Knowledge", 182.

الفصلُ الثاني

التراثُ العُثمانيُّ الخالدُ

التراثُ العُثمانيُّ الخالدُ

لفهم أصل الحركات الإسلامية التركية المعاصرة وتطورها وعلاقتها بالجمهورية الكمالية؛ من الضروري فهم التأثير التكويني لتراث الدولة العثمانية. لقد استمر هذا الامتداد لتراث الدولة عبر الفترة الكمالية؛ حيث قام النظام الكمالي بشكل واعٍ بجمع قوته السياسية والاقتصادية لصنع دولة قومية منطقية ومنسجمة؛ إلّا أنَّ الجماعات المجتمعية ردت بشكل قوي ضد سياسات النخبة الجمهورية من إحداث التجانس بالقوة ومن استبدال النظم والتقاليد العثمانية الإسلامية، وقد تم كبح هذه العدوانية الظاهرة في أثناء السنوات الأولىٰ للجمهورية، لكنَّها عادت إلىٰ الظهور علىٰ السطح بعد إقامة النظام متعدد الأحزاب بشكل مؤقت في الفترة (١٩٤٥-١٩٤٦م)؛ ففي حالة تركيا، قرَّب كل من الديموقراطية واللبرلة التقاليدَ ووسائل التعبير الإسلامية والعثمانية إلىٰ مركز النشاط السياسي. إنَّ العلاقة بين حركات التحول الديموقراطي والحركات الإسلامية ليست علاقة سببية؛ بل هي بالأحرىٰ علاقة تأسيسية. لقد لعبت الهوية السياسية والثقافية الإسلامية المنتشرة دور نقطة محورية نشطت حولها حالة السخط الشعبي تجاه السياسات التسلطية لحزب الشعب الجمهوري.

الموضوع المطروح للبحث في هذا الفصل هو لماذا تطورت هوية إسلامية -بدلًا من أخرىٰ ترتكز علىٰ القومية أو العرق أو الطبقة- باعتبارها المخرج الأولي الذي اختارت الجماهير من خلاله التنفيس عن إحباطاتها بالنخبة الجمهوية الكمالية، ومن المهم ملاحظة أنَّ الهُوية الموجهة إسلاميًّا، رغم وجودها قبل تأسيس الإصلاحات الراديكالية الدافعة إلىٰ التجانس للدولة الجمهورية، ظلت كامنةً في تركيا لبعض الوقت. وبمجرد (إحيائها)، كان ينبغي إعادة تخيلها أو إعادة صياغتها للتعامل مع ظروف متغيرة بشكل بالغ. إضافة إلىٰ ذلك، ولأنَّ هذه الاستجابة وإعادة الصياغة حدثت ضمن حدود التفاعلات بين الدولة والمجتمع؛ فقد استغلت عملية إعادة تخيل

الهوية الإسلامية أدوات الدولة لإعادة تعريف المجتمع؛ ولذلك فإنَّ الهدف الأساسي للحركات الإسلامية الحديثة في تركيا هو صنع مساحات جديدة في المجتمع أو اختراق الدولة وإعادة صياغتها وفقًا للهويات المقابلة لتلك الحركات وتصوراتها للماضي السلجوقي والعثماني.

إنَّ الهويات تبنىٰ بشكل أساسي نتيجة للتفاعلات الديناميكية بين الفاعلين من جانب الدولة ومن جانب المجتمع. ولتتبع المسار التاريخي والاجتماعي للخطاب الهوياتي، ينبغي علىٰ المرء أن يفهم تطور هذه التفاعلات. لقد كان الإعلام المطبوع والتعليم والاتصالات والتحويل التجاري للعلاقات الاجتماعية، كانت هذه عوامل أساسية في توسع وتماسك الدولة في بدايات العصر الجمهوري، وأدَّىٰ ذلك بدوره إلىٰ تسييس الجماعات المجتمعية من خلال دفعها إلىٰ بناء هوية سياسية إسلامية بديلة لمواجهة ضغط سياسات (التحضر) التي تتولاها الدولة، وقد ساعدت العوامل التي ساهمت في توسع الدولة، بشكل متناقض ومتزامن، في اختراق الجماعات المجتمعية للدولة، ومنذ (عام ١٩٨٠م)، مرت تركيا بعملية أسلمة تدريجية للمجتمع وللسوق وللدولة متزامنة مع بناء أيديولوجية رسمية جديدة للدولة التركية الإسلامية، وكان المقصود بالسياسة الرسمية الرامية إلىٰ تعزيز (التوليفة التركية الإسلامية) أن تستوعب الحركات الإسلامية القوية مجتمعيًا، والتي كان صعودها جليًّا قبل الاستيلاء العسكري (عام ١٩٨٠م)، وأن تُستخدم هذه الحركات ضد ما كان يفهم بشكل مبالغ فيه علىٰ أنَّه (التهديد) اليساري، وتحولت الدولة الجمهورية وفي أثناء هذه العملية حولت معها هذه الجماعات الإسلامية التي كانت تسعىٰ لاختراق مجالها السياسي المحظور سابقًا، وقد قامت الجماعات الإسلامية، في خضم عملية تحصيل وسيلة للوصول إلىٰ الدولة، بعملية تحول ذاتية عن ما كان ذات يوم جماعات اجتماعية خالصة إلىٰ تركيبة معقدة من الشبكات الاجتماعية السياسية. إنَّ هذه الروابط الداخلية بين الإسلاميين والدولة ديناميكية وتطورية، وفحص أدق لكيفية تكوين الهوية السياسية الإسلامية وتجليها علىٰ مستوىٰ الدولة يعطي منظورًا مفيدًا للنظر في الديناميكيات الداخلية لتفاعل الدولة والمجتمع في تركيا المعاصرة.

★ مصادر الدولة العثمانية:

علىٰ امتداد عمر الدولة العثمانية (١٢٩٩-١٩٢٢م)، لعب الدين دور الجسر الثقافي والسياسي الوسيط بين الدولة والمجتمع، وقد تشاركت الغالبية السنية المسلمة للإمبراطورية إطارًا مرجعيًّا يعتمد علىٰ القرآن وآثار النبي، والذي كان يُستخدم لتحديد مفاهيم الفضيلة والعدالة في المجتمع. وقد كانت الفترة الأكثر حرجًا في تحول الدولة العثمانية في القرن التاسع عشر. لقد غرست بذور الجمهورية الحديثة في تلك الفترة، عندما تمت تعبئة الروح الإسلامية كصورة من صور القومية، بهدف بناء (أمة مسلمة) من الجماعات الإثنية المتنوعة، وقد أنشأت البصمة العثمانية علىٰ الدولة والمجتمع تصورًا مميزًا للدولة في تركيا الحديثة. لقد كان النظام السياسي العثماني مميزًا بمحاولته إنشاء مصادر مستقلة للشرعية خارج إطار العمل الصارم للدين، وقد أصبحت بنية الدولة الاستقلالية أرضًا للصراع من أجل صياغة الإصلاحات التحديثية وتنفيذها في أثناء عصر التنظيمات (١٨٣٩-١٨٧٦م)، ومن بين أهم ما ورثته الدولة العثمانية خاصيتا (الأبوية) و(الفوقية).

وأعني بتعبير (الأبوية): الإدارة السياسية التي كان فيها الحاكم يمثل المصدر الأساسي للشرعية. لقد كان الحاكم العثماني (السلطان) يسعىٰ للمحافظة علىٰ سيطرته ليس من خلال روابط وجماعات وسيطة كالنبلاء، وإنَّما من خلال (الدواوينية الأبوية). لقد بقيت الدولة فوق كل الهويات المحلية، ولم يكن لديوانيي الحاكم ظاهريًّا سوىٰ ولاء واحد: للسلطان العثماني.

وأمَّا بتعبير (الفوقية)؛ فأعني: أنَّ الدولة حافظت علىٰ كونها فوق جميع المصالح الخاصة من خلال الحكم في المسائل التفصيلية بناء علىٰ دورها كمركز كليٍّ. لقد سعت الدولة إلىٰ الترويج لنفسها باعتبارها فوق الصراعات والمصالح الخاصة لفئات الشعب الخاضع لسيطرتها[١]. لقد كانت الدولة تؤدي دورها من الأعلىٰ، ووفقًا لمنطقها الفوقي الخاص، والذي يشار إليه بالعثمانية بتعبير: (hikmet-i hükümet).

---

(١) Engin Akarli, "Osmanlilarda Devlet, Toplum ve Hukuk Anlayis", in *Osmanli*larda ve Avrupa'da Çagdas Kültürün Olusumu 16-18 Yüzyil, ed. Engin Akarli (Istanbul: Metis Yayinlari, 1986), 24-25.

وتعني: (Hikmet) الحكمة بالتركية، وأمَّا (hükümet)، فتعني الحكومة أو الدولة؛ فيكون المقصود بالتعبير حكمة الدولة.

ويشبه مفهوم حكمة الدولة مفهوم: (son d'état) الفرنسي أو الأداء وفقًا لمتطلبات الدولة. وفي الإمبراطورية العثمانية، اكتسبت متطلبات الدولة الصدارة علىٰ متطلبات الدين.

وأمَّا الموروث الآخر من موروثات الدولة العثمانية؛ فهو أن تطورها التكويني كمجتمع وأيديولوجية متاخمين للآخر قد ساعد بشكل متناقض علىٰ الترويج للإسلام (الليبرالي)، ودولة أكثر تمايزًا بوجود حدٍّ مبهم، وإن كان بنَّاءً، بين الدنيوي الزائل وبين الروحاني. لقد كانت هذه الدولة تشعر بحاجة دائمة إلىٰ تأكيد سيطرتها علىٰ العناصر المتنوعة والمتناثرة في إمبراطوريتها المترامية الأطراف، ويجادل بيرنارد لويس بأنَّ «الأتراك قابلوا الإسلام أولًا علىٰ التخوم، وقد حافظ دينهم منذ ذلك الحين وحتىٰ الآن علىٰ بعض الصفات المميزة لإسلام التخوم»[1]، وإحدىٰ أهم صفات إسلام التخوم أنه عالمي الطبيعة وعادة ما يسوده الزهاد التائهون والروحيون الصوفيون. وتميل مجتمعات التخوم إلىٰ أن تكون سائلةً ومفككة من الناحية المؤسسية ومتعددة في ولاءاتها ومفاهيمها المشتركة - القوانين والأعراف والتقاليد والأدوار المتداخلة، ومع اتخاذ الدولة العثمانية للطابع المؤسسي، ساد مركزها وبشكل تدريجي الإسلام التقليدي، بينما حافظت الأطراف علىٰ طابعها الصوفي التفكيكي والاصطفائي.

لقد كانت الدولة العثمانية تفتقر إلىٰ الاتحادات التشاركية، ولم يكن بإمكان ملَّاك الأراضي ولا اتحادات التجار أن يتحَدوا الدولة بشكل فعَّال لعدم وجود أرستوقراطية ثابتة أو مؤسسات وسيطة معترف بها بين السلطان ورعاياه من العامة. ولم تسمح الدولة العثمانية بوجود هويات مختلِطة أو مؤسسات تشاركية تتحدىٰ هيمنتها. لقد كان المجتمع حقًّا مقسمًا في الزمن العثماني من حيث الولاءات الدينية والإثنية والإقليمية، بل وحتىٰ علىٰ مستوىٰ الأحياء، وعلىٰ المستوىٰ المحلي، كانت العلاقات الشخصية

---

(١) Bernard Lewis, *The Emergence of Modern* Turkey, 2nd ed. (New York: Oxford University Press, 1969), 11.

تشكل من خلال الأعراف الدينية، وهذه الصفات المميزة للدولة العثمانية، علىٰ الرغم من كونها متفاوتةً ومتطورة علىٰ مر الزمن، كانت أشدَّ ما تكون صراحة في بعض المؤسسات الرئيسة المرتبطة بالباب العالي، وكانت هذه المؤسسات الشهيرة تشمل devsirme (الدوشيرمة) أو المجندين الأطفال، حيث قامت الدولة بتربية عائلة من القادة العسكريين والبيروقراطيين النخبة والذين كان تعلقهم الوحيد نظريًا هو بالدولة والتحقيق المتجرد لأغراضها[1]. وقد أسست الدولة مدارسها الديوانية الخاصة ودربت الأطفال المجندين إلىٰ الدوشيرمة لتخليد أعراف وحكم الدولة. وقد لعب المكون العسكري (الجنود الإنكشاريون) الدور الرئيس في توسيع الإمبراطورية؛ ممَّا جعل من هذا المكون عنصرًا ضروريًا لبقاء الدولة، وقد كانت المهنة العسكرية واحدة من أعلىٰ المهن هيبة وقدرًا في الدولة، وكان التقليد الإنكشاري المتعلق بكون هؤلاء قوةً مستقلة بذاتها، فوق المجتمع بل وفوق السيطرة المباشرة للجهاز البيروقراطي للدولة، كان ذلك تقليدًا استمر حتىٰ الفترة الجمهورية.

والمؤسسة الأخرىٰ المهمة كانت نظام millet، وهو نظام يعمل علىٰ تنظيم ودمج فئات الشعب من حيث الروابط الاعترافية لأغراض إدارية[2]، وفي ظل نظام millet (الشعب أو الأمة)، طورت الدولة إطار عمل شبه قانوني للتحكم في المجتمعات الدينية المختلفة من خلال إقرار درجة كبيرة من الاستقلال في العلاقات البينية الداخلية لتلك المجتمعات[3]، وكانت كل جماعة دينية، والمعروفة باسم شعب، منظمة ككيانٍ قانوني تشاركي تحت قيادتها الدينية الخاصة. وساعد هذا النظام علىٰ

---

(١) V. L. Menage, "Devshirme", in *The Encyclopedia of Islam* (Leiden: E. J. Brill,1965), 210-13.

(٢) ينظر: Benjamin Braude and Bernard Lewis, eds., *Christians and Jews in the Ottoman Empire*: The Functioning of a Plural Society (New York: Holmes and Meier,1982).

(٣) إحدىٰ أفضل الدراسات حول نظام الشعب (millet) هي دراسة: N. J. Pentazopoulos, *Church and Law in the Balkan Peninsula during the Ottoman Rule* (Thessaloniki: Institute forBalkan Studies, 1967).

ينظر أيضًا: Theodore H. Papadopoulos, *Studies and Documents Relating to the History of the Greek Church and People under Turkish Diplomacy* (Brussels: Bibliotheca Graeca aevi posterioris, 1952), Ilber Ortayli, "OsmanliImparatorlugun'da Millet", in *Tanzimat*'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi (Istanbul: Iletisim Yayinlari, 1985), 4:996-1001.

تأسيس مكانة أقلية (مقبولة) للجماعات الدينية المختلفة[١]، لكن الدولة وضعت في الوقت نفسه قيودًا صارمة علىٰ الحريات الفردية داخل كل شعب. وهذا النظام لم يسمح للدولة فقط بالتحكم في المجتمعات من خلال المؤسسات الدينية؛ وإنّما سمح أيضًا للبنىٰ الهرمية الدينية بالتحكم في المعارضة الداخلية ومقاومة الانحراف عن الأعراف المستقرة.

وأمّا المصدر المؤسسي الثالث لاستقلال حكم الدولة؛ فكان نظام النقابات، وقد وفّر هذا النظام، الذي قامت الدولة بهندسته، درجةً معينة من سيطرة الحكومة علىٰ النشاط الاقتصادي ومنع ظهور طبقة مستقلة من التجار، وقد عملت النقابات كحلقة وصلٍ إدارية بين الدولة وطبقة التجار[٢]، ويُبيِّن وجود كل من نظام الشعب والنقابات أنَّ القوة كانت مبنية بشكل رأسي من الحاكم إلىٰ المحكومين وأنّه كان ثمة قلة في المؤسسات المتكاملة أفقيًا. لقد تمكنت مجتمعات الدولة العثمانية من العيش سوية من خلال العيش متفرقة. وكان أحد أهم الأسباب في هذا التعايش السلمي هو الافتقار إلىٰ التكامل الأفقي والتفاعلات المحدودة بين المجتمعات المتنوعة، وعندما تمت إزالة الحدود بين المجتمعات لأجل إنشاء دولة المواطنة، لم يبقَ إلّا القليل لتسهيل العلاقات الشخصية مع الدولة، وبالتالي؛ فقد كان المواطنون العثمانيون في القرن التاسع عشر «يقفون في علاقة مباشرة مع السلطة العظمىٰ بدلًا من تلك التي تتم من خلال الوسطاء»[٣].

---

(١) ينظر: Will Kymlicka, "Two Models of Pluralism and Tolerance", *Analyse und Kritik 13* (1992): 33-56; Halil Inalcik, "The Status of the Greek OrthodoxPatriarch Under the Ottomans", *Turcica* 21-23 (1991): 407-37.

(٢) ينظر: Gabriel Baer, *Egyptian Guilds in Modern Times* (Jerusalem: Israel Oriental Society, 1963), and "Monopolies and Restrictive Practices of Turkish Guilds", *Journalof the Economic and Social History of the Orient 13* (1970): 145-65, "The Administrative, Economic, and Social Functions of Turkish Guilds", *International Journal ofMiddle East Studies* 1, 2 (1970): 28-50.

ولنقد لحجج بير، ينظر: Halil Inalcik, "Critica", *Archivum Ottomanicum* 1 (1969) : 317-19.

(٣) Serif Mardin, "Power, Civil Society and the Culture in the Ottoman Empire", *Comparative Studies in Society and History* 11, 3 (1969): 279.

لم يكن الإسلام فقط المصدر للتماسك الاجتماعي ولمجموعة منظّمة مهمة من الأعراف للروابط الأفقية بين المجتمعات الإسلامية المتنوعة، وإنّما كان أيضًا مرجعًا للحكام في علاقاتهم مع المحكومين، وقد لعب علماء الدين الإسلامي دورًا حيويًّا كجسرٍ غير رسمي بين الدولة والمجتمع، فباعتبارهم حماة (التراث الإسلامي الرفيع)، قاموا بشرعنة مكانة السلطان ودولته وتأكدوا من أنَّ الفرائض الإسلامية من العدل والالتزام تجاه رعايا السلطان مستقرة وقائمة إلىٰ أقصىٰ حدٍّ ممكن، ممَّا يقلل من حدة الميول نحو الطغيان غير المكبوح، وكانت الطبقات الحاكمة «تشمل أولئك الذين يفوض إليهم السلطان السلطة الدينية والتنفيذية من خلال اعتماد إمبراطوري، وهؤلاء هم موظفو القضاء والجيش، والموظفون الحكوميون والعلماء»[1]، وكان العلماء مدمجين في نظام الدولة إلىٰ جانب عناصر إدارية أخرىٰ وكانت الوظيفة الرئيسة لتلك البيروقراطية هي «الحفاظ علىٰ تماسك الدولة ونشر الإسلام»[2].

باختصار: لقد كانت الدولة، رغم استمدادها لشرعيتها الشعبية من الإسلام، منظمة ومسيطرًا عليها بإحكام من قبل المؤسسات الدينية والعلماء، ولم يكن ثمة توتر بين الدولة وبين (كنيسة) مستقلة، كما كان الأمر لقرون في أوروبا؛ ممَّا أدىٰ في النهاية إلىٰ الانفصال التدريجي بين الكنيسة والدولة وإلىٰ علمنة المجتمعات الأوروبية.

لقد كانت شؤون الدولة العثمانية تدار وفقًا للأحكام السيادية، المعروفة بالقانون، والتي كانت تُرىٰ علىٰ أنها منفصلة عن الشريعة الإسلامية، وحيث إنَّ الحياة الاجتماعية العثمانية كانت تدار بواسطة قوانين السلطان بقدر ما كانت تدار بواسطة الأحكام الشرعية الإسلامية؛ فإنَّ بعض المؤرخين قد ترددوا في وصف الإمبراطورية العثمانية بكونها (دولة إسلامية)، أي: من الدول التي يسود فيها حكم الشريعة

(١) Halil Inalcik, "The Nature of Traditional Society: Turkey", in *Political Modernization in Japan and Turkey*, ed. Robert E. Ward and Dankwart Rustow(Princeton: Princeton University Press, 1964), 44.

(٢) Serif Mardin, "Religion and Politics in Modern Turkey", in *Islam in the Political Process*, ed. James Piscatori (Cambridge, England: Cambridge UniversityPress, 1986), 139.

الإسلامية. علىٰ سبيل المثال: يجادل خليل إينالجيك، من كبار مؤرخي الحقبة العثمانية، بأنَّ «قانونًا ما، من حيث المبدأ، كان ينبغي أن يمتثل للشريعة الإسلامية وكان ينبغي أن يتعامل مع قضية لا تغطيها الشريعة»[1]، وكانت هذه القوانين، التي تعرف بالتركية بالقانون نامه، تحكم شؤون الدولة والمجال العام، ويمكن النظر إلىٰ الدولة العثمانية، في المقام الأول، باعتبارها رابطة قانونية، فنتيجة للقانون؛ نشأ نظام قانوني مستقل وعلماني، يكمل الشريعة ورؤيتها لمجتمع فاضل وعادل، وبالتالي؛ حاولت الدولة العثمانية أن تستخدم القانون الديني و(التراث السامي) للسيطرة علىٰ المجتمع المسلم وإحداث التجانس فيه ولمقاومة النزعات الانفصالية التي كانت بادية علىٰ مناطق التخوم فيه، وكثيرًا ما كانت تربط تلك المناطق المذكورة أخيرًا بالحركات الإسلامية غير التقليدية. قامت الدولة ببناء المساجد في أغلب القرىٰ لمواجهة عدم التقليدية ولتحفيز الولاء للمعتقد الإسلامي التقليدي ولحامي وعاهل ذلك المعتقد، الدولة العثمانية[2]، ومع توسع الدولة، أصبح التنوع الثقافي يُرىٰ علىٰ أنَّه مصدر تهديد محتمل، وبالتالي؛ استُغل الدين في القضاء علىٰ المصادر البديلة للتضامن[3].

وبدأ الثالوث الإداري للدوشيرمة ونظام الشعب (millet) والنقابات في الانهيار نتيجة انتشار الأفكار الأوروبية الجديدة من العلمانية والقومية والحروب التي لا تنتهي واختراق الرأسمالية الغربية. إنَّ أزمة الدولة متعددة الجوانب، والتي لم يعد بالإمكان تجاهلها منذ بداية القرن التاسع عشر، أدت إلىٰ جهود مكثفة لإعادة الإحياء من خلال الإصلاح الإداري.

★ التحول من دولة العائلة الحاكمة إلى الدولة القومية (الأمة):

يميل العلماء الأتراك الذين نشؤوا في العصر الكمالي إلىٰ تجاهل صعود دولة قومية إسلامية أولية في القرن التاسع عشر ويمدحون بدلًا من ذلك مؤسسة الدولة الجمهورية

---

(١) Halil Inalcik, *The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire* (Bloomington: Indiana University Press, 1993), 85-86.

(٢) Inalcik, *The Middle East*, 81.

(٣) Inalcik, *The Middle East*, 100.

العاملة علىٰ بناء الدولة[1]. لقد شهدت الإمبراطورية العثمانية، في الفترة الفاصلة القصيرة ما بين إعلان التنظيمات (١٨٣٩م)، والحرب الروسية العثمانية المأساوية في الفترة (١٨٧٧-١٨٧٨م)، شهدت فترة قصيرة من اللبرلة الشاملة كانت لها آثار ثقافية واجتماعية بالغة[2]. وسعت إصلاحات التنظيمات إلىٰ توسيع تأثير الدولة من خلال أدوات إدارية جديدة - برلمان ومدارس هندسية جديدة وإعادة ترتيب الوحدات الإدارية إلىٰ (إدارات). وتم تنفيذ سياسة (عثمنة)، وتم تصميم ذلك بهدف تقليل الاختلافات الثقافية والإثنية والدينية داخل الإمبراطورية المتنوعة من خلال إعطاء حماية قانونية قوية لجميع الطوائف مع شعور بانتساب المواطنة العثمانية. وفي أثناء تلك الفترة (١٨٣٩-١٨٧٦م) ازدهرت التجارة وظهرت طبقة جديدة من التجار ودعمت التجارة الآخذة في التوسع تطوير ذوق وفردية برجوازيين[3]. لقد كان الفرد في هذا الوسط الحديث مستعدًا للبروز ضمن شيء مماثل للتنوير الأوروبي. وكانت هذه الفردية تتبدىٰ في النهضة الأدبية والفنية لذلك الوقت[4]. وظهرت الحوارات المطبوعة في العديد من الصحف. لقد مارست هذه الصحف الإجلال للفرد، شخصية متنوعة، وحاولت تبديل وتغيير الناس لتلبية احتياجات ذلك الزمن؛ إلَّا أنَّ سياسة العثمنة هذه باءت بالفشل نتيجة لصعود القومية في دول البلقان ونتيجة لفشل الدولة في الاستجابة للتحديات الخارجية. ومع ذلك: فقد أدَّت هذه الإصلاحات وآثارها إلىٰ تعزيز علمنة المجتمع التركي وطرحت أفكارًا جديدة من المواطنة والمساواة والدستورية.

لقد كان للإصلاحيين هدف واحد: المحافظة علىٰ وجود وسلطة الدولة؛ ولذا فقد نفذت معظم الإصلاحات بغرض تقوية القاعدة الاجتماعية للدولة. ولم يكن لهذه

---

(١) ينظر: Ergun Özbudun, "The Ottoman Legacy and the Middle East State Tradition", in *Imperial Legacy*: The Ottoman Imprint on the Balkans and the MiddleEast, ed. L. Carl Brown (New York: Columbia University Press, 1996), 133-58.

(٢) Halil Inalcik, "Tanzimat'in Uygulanmasi ve Sosyal Tepkiler", *Belleten* 27 (1964): 624-90, and Ahmet Hamdi Tanpinar, *19*'uncu Asir Türk Edebiyati Tarihi, 3rd ed. (Istanbul: Cağlayan, 1967).

(٣) Ilber Ortayli, *imparatorlu*gun En Uzun Yüzyili (Istanbul: Hil Yayinlari, 1983), 170-73.

(٤) Tanpinar, *19*'uncu Asir.

السياسات الغرض الليبرالي الأصلي الهادف إلىٰ تقييد سلطة الدولة، أو صنع مساحات عامة للتعبير عن الحرية الفردية، لكن بيئة جديدة نشأت، والتي تطورت فيها أفكار المواطنة والتفكير العلمي، وسعىٰ نخبة القرن التاسع عشر العثمانيون نحو تعزيز قوة الدولة أولًا من خلال تحديث الجيش، وهي عملية حولت الجيش إلىٰ محددٍ للذوق العام وعامل مؤثر في تنظيم المجتمع وفقًا لاحتياجات الدولة. وإضافة إلىٰ تحديث الجيش: كانت الأداة الثانية لتعزيز قوة الدولة هي إدخال العلم والتقنية بهدف التطوير الاقتصادي، وأصبح العلم، بالنسبة إلىٰ المفكرين البيروقراطيين العثمانيين، القوةَ الدافعة لتنظيم وترتيب المجتمع وتعديل أنماط التفكير، واستغل (حاملو) هذه الرؤية الكونية الوضعية حملة الإصلاح لتعزيز قوتهم في مواجهة علماء الدين من خلال وضع كل صور المعارضة في إطار (العصبية الدينية).

وبينما رأت الطبقة البيروقراطية في الدولة سياسات الإصلاح المستوحاة من النمط الأوروبي وسيلة ناجعة للتعامل مع مشكلات الإمبراطورية؛ فقد رأىٰ العلماء تلك الإصلاحات كعوامل إضعاف للدولة، وقد أحرزت حجة العلماء في هذا الأمر تقدمًا حين فشلت سلسلة من الإصلاحات في احتواء سقوط الإمبراطورية أو تهدئة ناقديها من الأوروبيين الساخرين، وبدأ العلماء في المجادلة بأنَّ الدولة العثمانية يجب أن تقبل الخبرة العلمية والتقنية الأوروبية دون نظمها وأيديولوجياتها الاجتماعية والسياسية، وجادلت هذه الجماعة بأنَّ الإسلام كان هو المادة المعززة للمجتمع العثماني وأنَّه يجب أن يمثل كذلك أيديولوجية الدولة. وبحلول زمن ولاية السلطان عبد الحميد الثاني (حكم في الفترة ١٨٧٦-١٩٠٨م)، بدأت هذه الحجة تصبح ذات تأثيرٍ أقوىٰ في الحكومة العثمانية.

في أثناء فترة حكم عبد الحميد الثاني، قدم مجموعة جديدة من الإصلاحيين، يعرفون باسم الأتراك الشباب، قدموا أنفسَهم باعتبارهم تقدميين علىٰ أساس أنَّهم كانوا ذوي خلفية تعليمية علمية وكان ما يوجههم هو العلم والعقل بدلًا من الدين. وقد كانت الصفات الرئيسة للأتراك الشباب، الذين تدربوا في مدارس عسكرية علمانية، هي إيمانًا لا يتزعزع بالوضعية كموجهٍ للسياسة والمجتمع، وإصرارًا علىٰ إنشاء مجتمع حديث لتعزيز قوة الدولة، وإيمانًا بحكم النخبة، ونتيجة لهذه الصفات الثلاث؛ لم

يكن الأتراك الشباب ليبراليين أو ديموقراطيين، علىٰ الرغم من تأكيدهم علىٰ أهمية النظام البرلماني والدستورية كطريقة لمعالجة التحديات الإثنية في دول البلقان، وقد كان هدفهم الأول والأهم هو حماية وتعزيز قوة الدولة العثمانية، وحتىٰ محاولاتهم لصنع (المواطنة العثمانية) كانت تهدف إلىٰ توسيع القاعدة الاجتماعية المؤيدة للدولة؛ لذلك وبالنسبة إلىٰ الأتراك الشباب، آباء النخبة الجمهورية، فقد كانت الهوية مكونة من خلال النزعتين المتناقضتين من الراديكالية (بالتأكيد علىٰ العلم والعقلانية)، والمحافظة (بالسعي إلىٰ تعزيز قوة الدولة)، وعلىٰ الرغم من تقديمهم لأنفسهم كقادة (ثوريين) مصرين علىٰ تغيير المجتمع؛ فقد استخدموا الدولة أيضًا لتعزيز قوتهم هم بداية من (عام ١٩٠٨م).

★ تحويل الدولة العثمانية:

في أثناء فترة الحكم الطويلة للسلطان عبد الحميد الثاني، بدأت الدولة العثمانية في الترويج للنزعة القومية الإسلامية، وقد ساعدت تحولات عميقة داخل وخارج الدولة العثمانية في تحفيز هذا الوعي السياسي الإسلامي. لقد أعادت هذه السلسلة من الحروب والإصلاحات إحياءَ الهويات الدينية، وتم تشكيل الخطاب القومي العثماني للقرن التاسع عشر في إطار الهوية الإسلامية، واستغلت النخبة السياسية العثمانية المفاهيم الإسلامية لترويج فكرة القُطر باعتباره الأساس الجديد للدولة ولنشر الرؤية المعتمدة علىٰ أنَّ أرض الوطن تكون المساحة الضرورية لبقاء المجتمع الإسلامي، وبنهاية القرن التاسع عشر، كانت النخبة العثمانية قد بدأت في استخدام مقتطفات من الفكر السياسي العثماني الإسلامي لصياغة مفاهيم جديدة مثل: الوطن (vatan)[١]، والأمة (millet)، والرأي العام (kamuoyu)[٢].

وسعت السياسات الإصلاحية التي تقودها البيروقراطية، مثل التنظيمات، لتحويل

---

(١) Bernard Lewis, "Watan", *Journal of Contemporary History* 26 (1991): 526-33.

(٢) Serif Mardin, "Modernization of Social Communication", in *Propaganda and Communication in World History*, ed. Harold D. Laswell, Daniel Lerner, andHans Speier (Honolulu: University Press of Hawaii, 1979), 381-443.

مركز الولاء من السلطان إلىٰ فهم أوسعَ قاعدةً للمواطنة القانونية وللترويج لمفهوم الأمة (العثمانية)، وبملاحظتهم لصعوبة إنشاء أمة من خلال وسائل تشريعية بحتة، ركز بيروقراطيو الدولة علىٰ ضرورة وجود محور ثقافي مشترك في تكوين الأمة، وقُدِّم الإسلام كجزءٍ حيوي من مادة التماسك الثقافي التي ستثبت النسيج السكاني معًا، واستحضرت الدولة هوية إسلامية لمزج الطوائف الإسلامية الإثنية المتنوعة في (أمة مسلمة)، واحدة بعد (حرب ١٨٧٨م)، وقد مثَّل ذلك ثورة كبرىٰ في تراث الدولة العثمانية، وبدأ مصدر الشرعية في الانتقال من السلالة العثمانية الحاكمة نحو الخلافة والمجتمع المسلم، وبدأ محور جديد للولاء في التكون جنبًا إلىٰ جنب مع مفاهيم أكثر صلابة للوطن، وأعطىٰ هذا الإحساس بدوره دافعًا لصعود مفهوم المواطنة في الدولة العثمانية، وتم تعليل وجود الدولة بالحاجة إلىٰ ضمان بقاء الأمة.

وبينما أخذت الدولة في التحلل نتيجة الحركات القومية البلقانية القائمة علىٰ قوميات كنائس تلك البلاد، حدث فيضان كبير للاجئي البلقان والقوقاز المسلمين إلىٰ الأناضول، ولعبت المذابح التي قامت بها الدول الروسية والبلقانية بحسب وصف أولئك المسلمين دورَ المحفز لوعي سياسي وقومي إسلامي جديد بعد معاهدة برلين (عام ١٨٧٨م)، والتي قلصت من حجم القُطر التابع للعثمانيين بمقدار الثلثين وأدت إلىٰ فقد نصف سكان القطر والذي يشمل خمس السكان المسلمين[1]، وحولت هجراتُ مواطني الأقاليم التي تم التنازل عنها إلىٰ القوىٰ الأوروبية وفق معاهدة برلين، حولت الإمبراطوريةَ متعددة الأديان إلىٰ دولة إسلامية، وبعد أن تركت المعاهدة المسلمين يمثلون الغالبية الواضحة في الدولة العثمانية، كان الترويج لتلك الدولة باعتبارها الوطن الروحاني للمسلمين أسهل من ذي قبل. وهاجر أكثر من أربعة ملايين مسلم من بلاد القرم والقوقاز والبلقان ليستقروا في الأناضول وتراقيا الشرقية. وتطلب هذا الفيضان من الدولة العثمانية توفير مفهوم يمكنه توحيد هؤلاء القادمين الجدد، والذين كان الكثير منهم غير أتراك (ألبانيين وبوسنيين وسيركاسيين وشيشانيين إلخ)، ويتحدثون لغات مختلفة، ووجد المهاجرون، الذين كانوا قد طُردوا أو أُجبروا علىٰ

(١) Mim Kemal Öke, "'Sark Meselesi' ve II. Abdülhamid'in Garp Politikalari (1876-1909)", *Osmanli* Arastirmalari Dergisi 3 (1982): 266.

المغادرة بسبب دينهم، وجدوا في الإسلام مصدر وحدتهم المشتركة مع سكان الأناضول، وسعىٰ السلطان لتقوية هذا الرابط المشترك واستبدال ولاءات وهويات الطوائف المختلفة بالولاء لمؤسسة دولة إسلامية والانتماء لها - والمتمثل في مؤسسة الخلافة[١].

لقد كان التنافس البريطاني الروسي هو السبب الوحيد لعدم تفكك الإمبراطورية العثمانية تمامًا (عام ١٨٧٨م)، وأدرك السلطان أنَّه بحاجة إلىٰ صنع وحدة سياسية قوية داخل الإمبراطورية المتبقية إذا كان يرغب في الحفاظ عليها؛ ففي أعقاب معاهدة برلين وفيما يلي الاحتلال الإداري لمصر من قبل بريطانيا (عام ١٨٨٢م)، سعىٰ السلطان عبد الحميد الثاني لدمج ما تبقىٰ من مناطق الأناضول والعرب والبلقان من دولته من خلال سلسلة من البرامج الإدارية والاقتصادية والثقافية الجديدة[٢]، وبصفة خاصة، حاول السلطان أن ينشئ بين أتباعه المسلمين وعيًا سياسيًّا وشعورًا بالوحدة قائمًا علىٰ العمودين المقترنين وهما الدولة (devlet) والدين (din)؛ إلَّا أنَّه وفي الواقع العملي، كان الدين تابعًا وعمل بشكل أساسي كدرعٍ لحفظ الدولة، وواصل عبد الحميد الثاني جهوده لإنشاء صورة من القومية الإسلامية من خلال سبل متعددة، واشتملت تلك السبل علىٰ مركزية السلطة وبناء المدارس والتركيز علىٰ دور الثقافة العربية في الإمبراطورية وإنشاء قنوات اتصال ومواصلات جديدة، مثل: خط قطار الحجاز، وخطوط التليغراف، وتوفير الدعم المادي لصحف عربية وتركية مختارة، والإبقاء علىٰ قيادات الطرق الصوفية كمستشارين، والاستثمار في حماية وإعادة بناء مكة والمدينة، وفي أثناء هذه الفترة بدا التحول الاجتماعي والسياسي العميق للدولة جليًّا أيضًا في الجدال العام حول الهوية القومية، والذي كان دائرًا حول ثلاثة مصادر

---

(١) Mujeeb R. Khan, "External Threats and the Promotion of a Trans-National Islamic Consciousness: The Case of the Late Ottoman Empire and Contemporary Turkey", *Islamic World Review* 1, 3 (1996): 115-28.

(٢) ينظر: James Tilio Maccaferri, "Ottoman Foreign Policy and the British Occupation of Egypt: The Hasan Fehmi Pasha Mission of 1885" (Ph.D. diss., University of California, Los Angeles, 1983), 1-25.

محتملة للهوية للمواطنين: العثمانية والإسلامية والتركية[1].

وأخذ السلطان عبد الحميد الثاني خطوات أيضًا لإنشاء اتصالات مع شبكات الطرق الصوفية وركز على الحجّ إلى مكة والمدينة، إضافة إلى دور الخليفة كمنظم لهذا النشاط الإسلامي المهم[2]. دعا السلطان شيوخ الطرق الصوفية المشاهير إلى إسطنبول وأقام علاقة وثيقة مع قيادات الطرق الشاذلية والرفاعية، والذين أصبحوا مستشارين له. واستأنف السلطان استخدام لقب (الخليفة) ليظهر للمسلمين حول العالم أنّه يعمل كعائل للبقاع المقدسة في مكة والمدينة والقدس[3].

وحيث احتاج إنتاج عبد الحميد الثاني لمجتمع سياسي عثماني إلى إخضاع الهويات والولاءات المحلية للهوية الإسلامية؛ قام بإنشاء أيديولوجية (إسلامية) ومؤسسة دولة جديدتين. لقد قام بإعادة تنشيط الشبكات المجتمعية التقليدية إضافة إلى تسييسها لتكوين هوية قومية مشتركة. وكانت الأداة الأساسية التي استخدمها لإنشاء هوية مشتركة وشعور بالولاء للدولة هي نظام المدارس[4]، ففي أثناء حكمه، افتتحت (١٠,٠٠٠) مدرسة صبيان (sibyan) شبه دينية بينما زاد عدد المدارس الابتدائية (نوع أكثر علمانية من المدارس الابتدائية) من (٢٠٠ إلى ٤,٠٠٠) وزاد عدد المدارس المتوسطة (rüstiye) من (٢٥٠ إلى ٦٠٠) والمدارس الإعدادية (idadi) من (٥ إلى

---

(١) ينظر: M. Hakan Yavuz, "Islam and Nationalism: Yusuf Akçura and Üç Tarz-i Siyaset", *Oxford Journal of Islamic Studies 4*, 2 (July 1993): 175-207.

(٢) B. Abu-Maneh, "Sultan Abdülhamid II and Shaikh Abdulhuda Al-Sayyadi", *Middle Eastern Studies* 15 (1979): 139.

(٣) ينظر: H. A. R. Gibb, "Lutfi Pasa on the Ottoman Caliphate", Oriens 15 (1962): 287-95, and "Some Considerations on the Sunni Theory of the Caliphate", in *Studieson the Civilization of Islam*, ed. Stanford J. Shaw and William R. Polk (Boston: Beacon, 1962), 141-50; Halil Inalcik, "Islamic Caliphate, Turkey and Muslims in India", in *Shari'ah*, Ummah and Khilafah, ed. Yusuf Abbas Hashmi (Karachi: University of Karachi, 1987), 14-34.

(٤) للمزيد حول سياسات التعليم في ذلك العصر، ينظر: Stanford J. Shaw and Ezel Kural Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey* (New York: Cambridge University Press, 1977), 112-13.

١٠٤)، وزاد عدد كليات المدرسين من (٤ إلىٰ ٣٢). وقد تم تعليم مؤسسي الجمهورية الحديثة في هذه المدارس بعينها، وأحضر عبد الحميد الثاني الجنرال الألماني كولمار فون دير جولتز لتدريب المجندين العسكريين الجدد، وفي أثناء فترة الاثني عشر عامًا (١٨٨٣-١٨٩٥م)، كون فون دير جولتز كادرًا جديدًا من ضباط الجيش وفقًا للنموذج البروسي، وهو الكادر الذي سيبقىٰ ليلعب دورًا كبيرًا في تكوين الدولة القومية العلمانية بداية من (عام ١٩٢٣م)[١].

لقد ترك الموظفون الجدد الذين تم توظيفهم من هذه المدارس الحميدية لتوسيع مراكز الدولة، ترك هؤلاء بصمتهم الثقافية الإسلامية علىٰ مواقعهم الوظيفية. وبعبارة أخرىٰ: وفي خضم عملية تحويل المجتمع، تم تحويل الدولة نفسها من خلال القوىٰ المجتمعية، وتمكنت الطرق الصوفية من اختراق مستويات مختلفة في الدولة، وأدَّىٰ هذا التحول التبادلي للدولة والمجتمع، والذي كان نتيجة لإعادة التعريف المتبادلة للدولة والمجتمع، أدَّىٰ إلىٰ إنشاء هوية جديدة للدولة وصاغت هذه الهوية بدورها (المصلحة القومية) للدولة.

إنَّ المرء يمكن أن يجادل حول كون بذور المشروع القومي الكمالي، وبما يثير السخرية، قد غرست في أثناء الفترة الحميدية. وحوربت المعارك القومية لفترة (١٩١٩-١٩٢٢م) في الأناضول علىٰ المستوىٰ الشعبي كحرب للدفاع عن المعتقد. في الحقيقة: كانت الطبقة الإسلامية من الهوية قد رفعت واستخدمها مصطفىٰ كمال أتاتورك لتعبئة الشعب ضد القوىٰ المحتلة التي كانت تسعىٰ إلىٰ تنفيذ معاهدة سيفر لـ(عام ١٩٢٠م)، والتي قسمت أغلب ما يعرف اليوم بتركيا بين القوىٰ الأوروبية، وقامت بنحت أرمينيا وكردستان مستقلتين في شرق الأناضول، وبقي للأتراك فقط أنقرة ورقعة من الأرض تحيط بوسط الأناضول، وأدَّت هذه المعاهدة المهينة إلىٰ رفع الوعي السياسي الإسلامي ضد القوىٰ الأوروبية المحتلة من خلال إدخال الآخر الخارجي (الغرب) في احتكاك مباشر مع كتلة سكانية مهزومة وخاضعة الآن من

---

(١) Kazim Karabekir, Orhan Hülagü, Ömer Hakan Özalp, *Türkiye'de ve Türk Ordusunda Almanlar* (Istanbul: Emre, 2001); Colmar von der Goltz, *The Nation in Arms* (London: Hodder and Stoughton, 1914).

الناحية العملية. ولعب العلماء دورًا أساسيًا في عملية التعبئة هذه؛ ففي البرلمان التركي الأول، كان (٢٠ في المائة) من النواب من العلماء[1]، وتشير المواثيق المؤسسة للجمهورية التركية والقرارات الصادرة عن مؤتمري إيرزوروم وسيفاس -دائمًا- إلىٰ أولئك (المسلمين الذين يكونون أمة واحدة)، أو (جميع العناصر الإسلامية من السكان)، ونادرًا ما تشير هذه المواثيق إلىٰ (الأمة التركية) باعتبارها كيانًا منفصلًا ودائمًا ما تشمل (الكردي) بجانب (التركي)[2]. وبعبارة أخرىٰ: فإنَّها لم تكن حرب تحرير (تركية)، كما يُزعم في علم التأريخ الرسمي؛ وإنَّما كانت حربًا (للعناصر المسلمة) لتحرير الخلافة من الاحتلال، وفي أثناء كلمته الافتتاحية لجلسة مجلس الأمة الكبير في (أبريل عام ١٩٢٠م)، قال أتاتورك: «لا ينبغي أن يُظن أنَّ هناك نوعًا واحدًا من الأمة من مجتمعات الإسلام داخل هذه الحدود. إنَّ بداخل هذه الحدود أتراكًا. وهناك شركس؛ إضافة إلىٰ مجتمعات إسلامية أخرىٰ»[3].

في أثناء سنوات الحرب، عرَّف أتاتورك الأمة بلغة إسلامية وجادل بأنَّ «الأمة التي نحاول حمايتها بشكل متشابه ليست مكونة من مجتمع واحد. إنَّها مكونة من مجتمعات مسلمة مختلفة»[4]، وتحت قيادة أتاتورك، هزم مسلمو الأناضول الجيوش الأجنبية، واعترفت معاهدة لوزان (عام ١٩٢٣م) بحدود تركيا الجديدة ونبذت معاهدة سيفر[5]. وعلىٰ الرغم من أنَّ سيفر لا يذكرها الكثير من الأوروبيين؛ إلَّا أنَّ الأتراك جعلوا منها صدمة كبرىٰ ودليلًا موثقًا حيًّا لفهم السياسات الأوروبية نحو تركيا، وهذه (الصدمة المختارة) المحفوظة تعد أداة قوية استخدمت في نزع الشرعية عن النقد

---

(١) D. A. Rustow, "Politics and Islam in Turkey 1920-1955", in *Islam and the West*, ed. R. N. Frye (The Hague: Mouton, 1957), 73.

(٢) Cevat Dursunoglu, *Milli M*ücadelede Erzurum (Ankara: Ziraat Bankasi Matbaasi, 1946), 151-52.

(٣) M. Kemal, "Mutarekeden meclisin acilisina kadar gecen olaylar", in *Atat*ürk"ün Söylev ve Deme.leri, vol. 1 (Istanbul: Maarif Matbaasi, 1945), 28.

(٤) M. Kemal, "Türk Milletini Teskil Eden Müslüman Ögeler Hakkinda (May 1, 1920)", in *Atat*ürk'ün Söylev, 74.

(٥) Seha Meray, *Osmanli* Imparatorlugu Çöküs Belgeleri: Mondros birakismasi, Sevres andlasmasi ve ilgili belgeler (Ankara: SBF Yayinlari, 1977).

الأوروبي لسجل تركيا فيما يتعلق بحقوق الإنسان.

★ الثورة الثقافية الكمالية (١٩٢٢-١٩٥٠م):

لفهم الحركات الإسلامية التركية المعاصرة؛ يحتاج المرء إلىٰ استيعاب الدور المضاد والبيني الذي لعبه مجتمع مدني أناضولي غالبيته من المسلمين ومؤسسة الدولة الكمالية التي كانت علة وجودها هي محاربة ذلك المجتمع، فمنذ نشأتها، رأت المؤسسة العسكرية البيروقراطية الكمالية قطاعات كبيرة من مجتمعها، بدلًا من الدول الأجنبية، بمثابة التهديد الرئيس لها. وتلعب الكمالية، شأنها شأن غيرها من الأيديولوجيات عمومًا، دور الوسيلة للاستحواذ والمحافظة علىٰ قوتها الذاتية، ولاستيعاب الأزمة السياسية والأيديولوجية التي تواجه الدولة التركية؛ يجب علىٰ المرء أن يحلل الكمالية من حيث مفهومها للسياسة والمجتمع، والتي تستلهم من نظرتها الكونية العلمانية القومية. إنَّ ثمة تناقضًا متأصلًا بين الكمالية والديموقراطية، حيث تعرف الأولىٰ السياسة بأنَّها وسيلة لتحقيق صالح عام معرَّف ومدار من قبل النخبة: دولة قومية متجانسة وعلمانية وسهلة الانقياد.

وعَرَّفت الكمالية، بطريقة غيرها من الحركات الثورية الراديكالية، عرفت نفسها من خلال المضادة المفرطة للنظام القديم (ancien regime)، والذي هو في هذه الحالة الدولة والمجتمع العثماني المسلم. لقد كان المراد من (العلمانية) الكمالية أن تمثل (التقدم) و(الحضارة) ضد ما يُزعَم من (الرجعية) الإسلامية و(الهمجية الشرقية)[1]، ولهذا السبب؛ كانت الأيديولوجية الكمالية مصابة بهوس بأمر (أمن العلمانية)، والذي كان يتجلىٰ في صورة عداءٍ شديد للتعبير العلني عن الإسلام، وكانت مقاومة الأهداف العلمانية، بل وحتىٰ التساؤل المتشكك البسيط فيها يُرىٰ مساويًا للخيانة العظمىٰ ضد الدولة، وكانت مثل هذه التحديات تُرىٰ -دائمًا- علىٰ أنَّها قضايا أمنية ينبغي التعامل

---

(١) لقد كان التصور الكمالي للعلمانية مشتقًا من مفهوم أوجوست كومت الوضعي، وهو معتقد يسعىٰ لاستبدال الدين بالعلم وإنشاء مجتمع جديد باستخدام التقنية. ينظر: Ali Fuat Basgil, *Din ve Laiklik*, 6th ed. (Istanbul: Yagmur Yayìnevi, 1991); Bülent Daver, *T*ürkiye Cumhuriyetinde Laiklik (Ankara: Son Havadis, 1955); Nur Vergin, "Din ve Devlet üncenin 'Bitmeyen Senfonisi", *T*ürkiye Günlügü 29 (1994): 5-23.vkileri: DūvliA

معها خارج نطاق الإجراءات السياسية الاعتيادية. ولأجل أمن العلمانية؛ سعىٰ النظام الكمالي لإنشاء نمطه الخاص من الإسلام الودود للعلمانية، والمعروف باسم الإسلام المستنير أو (ÇagdasIslam)، ولأجل حماية أيديولوجيتها المؤسِّسة، وظفت النخبة الكمالية الإسلام بشكل انتهازي لتحقيق هدف إنشاء تركيا حديثة وعلمانية.

إنَّ ثمة تبعات سياسية متعددة للرؤية الكونية الكمالية:

أولًا: تمنع هذه الرؤية النقاش العام المفتوح والاحتوائي حول تكوين عقد اجتماعي من خلال الإصرار علىٰ مجتمعها المثالي المسبق التحديد: دولة قومية متجانسة معلمنة وخاضعة للتغريب.

ثانيًا: لا تحتمل هذه الرؤية صياغة هويات أو أنماط حياة مختلفة في المجال العام، حيث إنَّ مثل تلك الصور تضعف من الرؤية الكمالية للمجتمع المثالي.

ثالثًا: تعامل هذه الرؤية (السياسة) علىٰ أنَّها مسألة إدارية تهدف إلىٰ تحقيق الأغراض النهائية الكمالية مسبقة التحديد.

وأخيرًا: فهي تقيد المشاركة السياسية بأولئك الذين يعتنقون الأهداف الكمالية ويسعون إلىٰ الترويج لها؛ أمَّا غير الملتزمين بالمُثُل الكمالية فيصَوَّرون علىٰ أنَّهم رجعيون ولا عقلانيون ومسببون للشقاق، ويتم إقصاؤهم من المجال العام.

ويكون التأثير النهائي تبعًا لذلك في نزع الشرعية عن المخالفة والمعارضة في المجال العام؛ ولذلك فإنَّ السياسة عبارة عن (إدارة) وفقًا للمبادئ مسبقة التحديد. إنَّ وظيفة المؤسسة العسكرية هي مراقبة المجال العام والإشراف عليه ومعاقبة أولئك الذين لا يتصرفون وفقًا للمبادئ الكمالية. حتىٰ البرلمان التركي لا يُعد حرًّا في تقرير التشريع، وإنَّما هو مؤسسة تمرر قوانين تتوافق مع رؤىٰ الحامي الرئيس للكمالية، مجلس الأمن القومي، ويتكون هذا الكيان الأخير من نخبة عسكرية بيروقراطية ويَعُدُّ السياسات التشاركية الحقيقية تهديدًا للوحدة الوطنية والتماسك القُطري لتركيا؛ لذلك فكلما يرىٰ مجلس الأمن القومي أن السياسات تتحرك متجاوزة القيود التي وضعتها الكمالية؛ فإنَّه يتدخل.

★ سياسات الهوية في بدايات العصر الجمهوري:

لاستيعاب معنىٰ ودور الهوية العلمانية التركية التي أرساها النظام الجمهوري

(عام ١٩٢٣م)؛ يجب أن يكون المرء علىٰ دراية بكيفية استخدام نخبة الدولة للوسائل المؤسسية لتحويل قاعدة تعريف الهوية الشعبية من هوية إمبراطورية/ إسلامية إلىٰ هوية دولة قومية متأثرة بالغرب.

لقد كانت المهمة الأساسية للجمهورية الجديدة هي تقوية الدولة التركية ومؤسستها الجديدة من خلال إحداث التجانس للوفرة الموجودة من الجماعات الإثنية الدينية المتمركزة في الأناضول، وفي خضم عملية صياغة (الواصلة) بين الأمة والدولة، ركَّز أتاتورك وحلفاؤه علىٰ شعور من (الأممية) محدَّد بشكل كبير بالصياغة اللغوية. بيد أنَّه كان ثمة شعور ظاهر بالتناقض متأصِّل في هذا المشروع الكمالي، فلأجل أن تصبح تركيًّا؛ كان من الضروري أن تكون مسلمًا أولًا، ثم تتعلم صورة موحدة من التركية، وقد كان هذا التحول سهلًا للعديد من مهاجري البلقان، حيث كان تعبيرا (تركي) و(مسلم) كثيرًا ما يستعملان في صورة مترادفين في المناطق التي جاؤوا منها، لكن الوضع كان مختلفًا في الأناضول؛ حيث كانت الانتماءات القبلية والطائفية والإثنية تتنافس علىٰ الحصول علىٰ الولاء في مجتمع سكاني متنوع.

وبعد (عام ١٩٢٥م)، التحمت الهويات المتعددة التي كانت موجودة في أثناء العصر العثماني (رسميًّا) لإنتاج القومية العلمانية التركية، وقام مؤرخو العصر الكمالي وجمعية التاريخ واللغة التركية الرسمية بإعادة تعريف الهوية باعتبارات الإثنية واللغة، واستخدم هؤلاء الجيش والمدارس والإعلام والفنون في صناعة انفصال تام عن الإسلام والتراث العثماني، وأنشئت الأبنية العامة الكبرىٰ مثل مبنىٰ مجلس النواب التركي في أنقرة علىٰ يد النظام الجمهوري بشكل متعمدٍ للتعبير ليس عن تراث عثماني؛ وإنَّما عن مؤسسة (حيثية)[1] من صنع النخبة للهوية التركية الجديدة، وعلىٰ الرغم من هذه الجهود الكبيرة، استمرت صورتان من القومية في التنافس في تركيا: (القومية اللغوية العلمانية، والقومية الدينية المشتركة)، حتىٰ بالنسبة إلىٰ المفكرين العلمانيين، ظلت ثمة ازدواجية مثيرة للسخرية تحيط بالمكون الإسلامي من الهوية التركية. فعلىٰ سبيل المثال: كان أحد (كتَّاب) القومية التركية العلمانية، علي حيدر،

---

(١) نسبة إلىٰ الحيثيين أو الحثيين، شعب هندو-أوروبي سكن آسيا الصغرىٰ وشمال بلاد الشام قبل الميلاد.

يرىٰ الإسلام شرطًا ضروريًّا ليكون المرء تركيًّا؛ إنَّ غير المسلم، حتىٰ ممَّن تكون لغته الأم هي التركية، لا يمكن أن يكون تركيًّا حقيقيًا[١]. لقد قال بشكل قاطع: «من المستحيل جعل غير المسلمين مواطنين أتراكًا صادقين، لكن بإمكاننا علىٰ الأقل أن نجعلهم يحترمون الأتراك»[٢]، ولم تكن أفكار حيدر استثنائية وهي تشير إلىٰ أنَّه علىٰ مستوىٰ تأسيسي؛ فإنَّ الهوية التركية، حتىٰ في أثناء العصر الجمهوري الأشد دوغمائية، لم تتمكن من التملص من الدين كمكونٍ مهم من هويته القومية المفترض أنَّها علمانية. يمكن للمرء أن يكون من غير الأتراك البوماك القادمين من اليونان أو بوسنيًّا من سنجاق أو من التورييش من مقدونيا، ويصبح مواطنًا تركيًّا، لكن أحد أتراك الكاكوز المولدوفيين من المنتمين إلىٰ الديانة الأرثوذكسية المسيحية لا يمكن أن يكون كذلك[٣]، ومن المثير للسخرية: أنَّه، وعلىٰ الرغم من عدائها الشديد للدين؛ لم تتمكن القومية العلمانية التركية أبدًا من عزل نفسها، أو عزل أمتها المفترضة عن تراثها الإسلامي[٤].

★ استراتيجيَّات صناعة (التُّركي):

منذ (عام ١٩٢٦م)، صنعت الدولة ونشرت صيغتها الخاصة من الهوية القومية المعتمدة علىٰ الدولة التركية من خلال النظام التعليمي والإعلام، ولم تقم هذه القومية المعتمدة علىٰ الدولة فقط بإقصاء المؤسسات الإسلامية من الحياتين السياسية والاجتماعية، لكنَّها أيضًا سيطرت علىٰ نشر العلم الديني الإسلامي من خلال الرقابة الصارمة والتحكم في التعليم الإسلامي عبر إدارة الشؤون الدينية، وقد كان الغرض من نظام التعليم المدار من قبل الدولة بناء دولة قومية حديثة وجماعة متجانسة من

---

(١) Ali Haydar, *Milli Terbiye* (Istanbul: Milli Matbaasi, 1926), 21-23.

(٢) Haydar, *Milli*, 23.

(٣) علىٰ سبيل المثال، تجادل (المادة ٤) من قانون التوطين بأنَّ «من ينتمون فقط إلىٰ الإثنية والثقافة التركية» ينبغي أن يسمح لهم بالاستيطان الدائم في تركيا. لكن الحكومة التركية وصفت البوسنيين والألبان والتورييش والبوماك ومسلمي الجبل الأسود من غير ذوي الإثنية التركية بأنَّهم أتراك وساعدتهم علىٰ الاستيطان في تركيا.

(٤) David Kushner, *The Rise of Turkish Nationalism*: 1876-1908 (London: Cass, 1977), 102.

المواطنين، وتمت تقوية صورة الدولة الوصائية نتيجة للقومية التركية والمذهب الوضعي للعصر الكمالي. ونظر المفكرون العصرانيون إلىٰ العلوم باعتبارها المفتاح لتحرير المجتمع التركي من قيود التراث والتاريخ والخرافات.

وزعم أتاتورك: بأنَّ أجندته تصوغها قوانين الطبيعة، وليس قوانين الإله، وأكد أتاتورك علىٰ فوقية سلطة العلم علىٰ سلطة الدين، وحاول أن يُكون مجتمعًا جديدًا متمركزًا حول الوضعية المنطقية والقومية، ولعبت الدولة الجمهورية دورًا تحريريًّا فيما يتعلق بحقوق المرأة من خلال توفير تعليم أفضل لهُنَّ ممَّا كان متوفرًا في نظام المدارس التقليدي، وكان تحرير المرأة -دائمًا- ما يُقدَّم كمثالٍ علىٰ الدور التحضري لهذه النخبة الجديدة. لكن هذه (النسوية التابعة للدولة) أخضعت الهوية الجنسية، كما فعلت مع جميع أنواع الهوية، لمآرب ونزوات السلطات الجمهورية.

وحاولت النخبة هندسة مجتمع حديث من خلال الاستغلال التام لآليات الدولة ولكن دون التزام صادق بالتعددية أو التفكير النقدي، وقد كانت القاعدة الأيديولوجية لهذه الهندسة السياسية تقليدًا من تقاليد الوضعية الفرنسية، وأصبحت هذه النخبة الوضعية ترىٰ الدولة كهدف نهائي في حدِّ ذاتها وترىٰ المجتمع في الوقت ذاته تهديدًا ووسيلة لتقوية الدولة ونخبتها. وبسبب أنَّ الهوية تبنىٰ اعتمادًا علىٰ العلاقة مع (آخر)؛ فإنَّ عملية تكوين الهوية -دائمًا- ما تكون في حالة من التدفق والسيلان. لقد كان بناء (آخر) داخلي وخارجي لأغراض سياسية في مركز عملية تكوين الهوية الجمهورية التركية. فعلىٰ سبيل المثال، عدَّت النخبة التركية التراث الإسلامي والجماهير هي ذلك الآخر وتم مدُّ هذه الآخرية الداخلية للإسلام لتتصل بالآخرية الخارجية للعرب. وبالفعل، فقد حاول النظام الكمالي الجديد بشكل متعمد إهمال الدول الإسلامية في علاقاته الخارجية.

لقد أدت هذه المحاولة لفصل الدولة التركية من رؤية كونية إسلامية إلىٰ توسيع الفجوة بشكل كبير بين النخبة (المركز) والجماهير (الأطراف)[1]. فبعد سنوات قليلة من التقوية، كان كمال ومعاونوه مستعدين لشنِّ هجوم ضارٍ علىٰ المجتمع التقليدي،

---

(١) ينظر: Ilkay Sunar and B. Toprak, "Islam in Politics: The Case of Turkey", *Government and Opposition* 18 (Autumn 1980): 426-27.

وبالفعل علىٰ كل شيء، وكل أحد يمكن أن يمثل تحديًا حقيقيًّا أو محتملًا لسلطتهم. اشتملت السياسات الجمهورية، من بين أشياء أخرىٰ، علىٰ: إلغاء الخلافة وإقامة إدارة الشؤون الدينية (عام ١٩٢٤م)[١]، وإغلاق المعاهد الدينية التقليدية لصالح نظام تعليم موحَّد (عام ١٩٢٤م)، وحظر الطرق الصوفية (عام ١٩٢٥م)، وحظر ارتداء الطربوش والحجاب (عام ١٩٢٥م)، وتبني القوانين الجنائية والمدنية والتجارية الأوروبية (عام ١٩٢٦م)، واستبدال الحرف العربي باللاتينية (عام ١٩٢٨م)، وإلغاء الإسلام باعتباره دين الدولة (عام ١٩٢٨م)، والاعتراف بالحقوق السياسية الكاملة للمرأة (عام ١٩٣٤م)، وإرساء العلمانية كمبدأ دستوري (عام ١٩٣٧م)، وحظر إقامة جمعية، أو حزب بناء علىٰ الدين أو الطائفة (عام ١٩٣٨م). إنَّ هذه الخطوات الراديكالية لم تنتج عن أيِّ ضغط شعبي من الأسفل؛ بل بالأحرىٰ مثلت هذه الخطوات ثورة من الأعلىٰ مفروضة من قبل نخبة عسكرية بيروقراطية لم يكن هدفها مجرد الإصلاح، بل إنشاء دولة ومجتمع جديدين تمامًا بما يتوافق بشكل تامٍّ مع رؤيتها الخاصة.

لقد سهلت النظرة الشعبية إلىٰ المؤسسة العسكرية كمؤسسة مقدَّسة عملياتِ تنفيذ هذه الإصلاحات دون كثير من المعارضة من الشعب. وكثيرًا ما تم تجاهل المصادر المتناقضة لشرعية العسكرية التركية من قبل علماء تركيا. إنَّ المؤسسة العسكرية تستمد شرعيتها من محمدها لتحديث (أورَبة)[٢] المجتمع وإنشاء دولة قومية علمانية. وترىٰ الجماهير المؤسسة العسكرية كمؤسسة مقدَّسة تحمي القيم المقدسة للأتراك: الدولة والدين. وليس ثمة كثير من عدم الثقة والخوف بين الجماهير والمؤسسة العسكرية، وأحد أسباب تمكن المؤسسة العسكرية من تنفيذ سياساتها التحديثية يتعلق بجذورها

---

(١) القانون (رقم ٤٣٢)، لـ(عام ١٩٢٤م)، «المتعلق بإلغاء الخلافة وطرد [أعضاء] السلالة العثمانية من الأراضي الخاضعة لسلطة جمهورية تركيا»، يقول بأنَّه «حيث إنَّ [مفهوم] الخلافة من حيث المبدأ متضمن في مفهوم ومعنىٰ الحكومة الجمهورية؛ فإنَّ منصب الخلافة يعد باطلًا». قُدِّم هذا القانون من قبل محمد سيد بيه، وزير العدل، والذي كتب فيما بعد كتيبًا ليبرر إلغاء منصب الخلافة. ينظر: Ismail Kara, *T*ürkiye'de Islamcilik Düsüncesi,Metinler, Kisiler (Istanbul: Risale Yayinlari, 1997), 256-308.

(٢) عملية إضفاء الصبغة الأوروبية، وهي ترجمة للفظ الإنجليزي: "Europeanization".

المقدَّسة (المتخيَّلة) بين عامة الأتراك. إنَّ المؤسسة العسكرية تظل مؤسسة شعبية وموثوقًا بها جدًّا، حتىٰ بين أولئك الذين لا يبدو عليهم مشاركتها في أجندتها العلمانية الراديكالية. إنَّ هدف المؤسسة العسكرية هو المحافظة علىٰ الدولة. وحيث إنَّ الأتراك عادة ما يرون الدولة حالة ضرورية لبقاء الإسلام؛ فإنَّهم -دائمًا- ما يبررون أيَّ عمل يهدف إلىٰ الحفاظ علىٰ الدولة بأنَّه واجب مقدَّس. فعلىٰ سبيل المثال: كل عضو في الجيش التركي يسمىٰ (mehmetcik)، (الصيغة التركية من محمدي، أو جندي محمد)؛ ولذلك فإنَّ القوات المسلحة ينظر إليها علىٰ أنَّها قلب النبي (Peygamber Ocagi)؛ وبالتالي فإنَّ كل جندي يقتل في أثناء أداء الواجب يرىٰ علىٰ أنَّه شهيد، وأولئك المشاركون في القتال العسكري يسمىٰ الواحد منهم غازيًا (gazi) (المحارب من أجل الإسلام والوطن)، وفي أثناء إنشاء جيش المجندين الإلزاميين في أواخر القرن التاسع عشر، استُغلت المفاهيم الإسلامية لجعل الخدمة العسكرية أمرًا مقبولًا، واجبًا مقدسًا.

إنَّ مصطفىٰ كمال لم يكن معاديًا للإسلام في حد ذاته، لكنَّه أراد أن يبني إسلامًا تقدميًّا سيكون في خدمة بناء الأمة والتطور الاقتصادي لتركيا، وتماشيًا مع هذا التفكير؛ تم إنشاء إدارة للشؤون الدينية (DIB : اختصار Diyanet Isleri Baskanligi) تحت إشراف مكتب رئيس الوزراء. لقد كان الغرض من إدارة شؤون الدينية هو «إدارة الشؤون الإسلامية من الإيمان والشعائر والمبادئ الأخلاقية وتنوير المجتمع بشأن الدين وإدارة أماكن العبادة»[1]؛ لذلك فلم يكن محمدها تعليم (المسلمين الصالحين)، أو تنشئة (الوعي) الإسلامي، بل بدلًا من ذلك، كان هدفها هو صنع (مواطنين صالحين) ذوي مسؤولية وطنية تجاه الدولة[2]. في الحقيقة: توجد إدارة الشؤون الدينية للترويج لحبِّ

---

(١) أقرت (المادة ١) من قانون (عام ١٩٦٥م) مهام إدارة الشؤون الدينية ووظائفها. ومنذ (عام ٢٠٠١م)، يخضع لسلطة إدارة الشؤون الدينية (٧٥,٠٠٢ مسجد)، ويعمل (٦٤,١٥٧) من أصل (٨٨,٥٠٦) من موظفي الخدمة العامة لديها في المساجد؛ ينظر: *Diyanet Isleri Baskanligi* 2000 Yili Istatistikleri Ankara: DIB, 2001.

(٢) يقول البند (رقم ١٣٦)، لـ(عام ١٩٨٢م) من الدستور: «إدارة الشؤون الدينية، والتي تقع ضمن الإدارة العامة، ستمارس واجباتها المحددة في قانونها الخاص، وفقًا لمبادئ العلمانية متجردة من جميع الآراء والأفكار السياسية، وساعية نحو التضامن والتماسك القوميين».

الوطن وتقديس المؤسسة العسكرية والخدمة العامة واحترام القانون والنظام والعمل الدؤوب من أجل تطوير تركيا[١]. وبعبارة أخرىٰ: فإنَّ هذه المؤسسة هي ذراع الدولة لتعليم (الأتراك) الجدد وتطويرهم اجتماعيًّا وفقًا لاحتياجات الجمهورية. وقد كان متوقعًا أيضًا من تأسيس إدارة الشؤون الدينية أن تعمل علىٰ إضفاء صبغة قومية علىٰ الإسلام؛ لذلك فإنَّ العلمنة التركية لم تعترف باستقلال الإسلام، وإنَّما حاولت أن تسيطر عليه بشكل صارم واستخدمت الدين لخدمة أهدافها، العلمانية والقومية، وضمت الدولة المؤسسات الدينية والموظفين الدينيين إلىٰ بناء الحكومة لصنع نسخة تركية من الإسلام المستنير، وحيث إنَّ صورًا متنوعة من الإسلام (مثل الطرق الصوفية) كانت مصدر التعددية في المجال العام؛ تَطَلَّب قرار الدولة بإنشاء مجال عام متجانس ومصبوغ بالقومية إزالة هذه الصور لصالح بناء ديني قومي، وفي (عام ١٩٢٨م)، أسست الحكومة لجنة لإصلاح الحياة الدينية وفقًا للمدركات الحسية للعقل والعلم، وأعلنت اللجنة، تحت رئاسة المؤرخ الشهير محمد فؤاد كوبرولو والمعلم إسماعيل حقي (بلطجي أوغلو)، أعلنت أنَّ «الحياة الدينية، شأنها شأن الحياة الأخلاقية والاقتصادية، يجب أن يتم إصلاحها وفقًا للحدود العملية، بحيث تكون في تناسق وانسجام مع غيرها من المؤسسات»[٢]. وأوصت اللجنة بأن لا يخلع الناس أحذيتهم في المسجد، وبأن تكون لغة العبادة هي التركية، وبأن يتم ضبط مواقيت الصلاة لتوافق احتياجات يوم العمل، بل ودعت إلىٰ إدخال المقاعد الخشبية علىٰ غرار تلك الموجودة في الكنائس والموسيقىٰ بدلًا من التلاوة القرآنية[٣]، وكان الغرض الأساسي من هذا التقرير هو إضفاء الصبغة التركية والتبعية علىٰ الإسلام[٤]. وعلىٰ الرغم من

---

(١) Ahmet H. Akseki, *M*üftü ve Vaizlerin Ödevleri Hakkinda Gerekli Açiklama, (Ankara: Diyanet Isleri Baskanligi, 1945), 3-22. ويبين هذا الكتيب مهام إدارة الشؤون الدينية وموظفيها.

(٢) للاطلاع علىٰ نص التقرير، ينظر: Sadik Albayrak, *Seriattan Laiklige* (Istanbul: Sebil Yayinlari, 1977), 333-37; Or Osman Ergin, *T*ürk Maarif Tarihi, 5 vols. (Istanbul: Eser, 1977), 1958-1967.

(٣) Ergin, *T*ürk Maarif Tarihi, vol. 5, 1959.

(٤) Dücane Cündioglu, *T*ürkçe Kur'an ve Cumhuriyet Ideolojisi (Istanbul: Kitabevi, 1998); Necdet Subasi, *T*ürk Aydininin Din Anlayisi (Istanbul: YKB, 1996).

عدم تنفيذ توصيات هذه اللجنة مخافة رد الفعل العنيف من العامة؛ إلَّا أنَّها سهلت بعض التغييرات، مثل إدخال الأذان باللغة التركية في (٢٢ يناير عام ١٩٢٨م) في إسطنبول، وبعد حادث مينيمن (عام ١٩٣٠م)، تخلت الدولة عن محاولاتها لإنشاء إسلام قومي (تركي) ومستنير، وتبنَّت سياسة عسكرية علمانية للتخلص من مظاهر التعبير العامة عن الإسلام.

⋆ التعليم: بيئة الهندسة الاجتماعيَّة:

لقد كان التعليم القومي العام أيضًا عاملًا مركزيًّا في الحملة الجمهورية لصياغة هوية قومية جديدة وصنع ثقافة مهيمِنة[١]. كان الهدف الأساسي لأتاتورك هو إنشاء أمة تركية طيعة ومنضبطة وفقًا لنظرته الكونية الأيديولوجية. وأنتج قانون توحيد التعليم (Tevhid-i Tedrisat) نظامًا تعليميًّا قوميًّا بهدف تنشئة وعي جمعي علماني ووطني. لقد كان النظام الجمهوري يصبو إلىٰ صنع أمة جديدة سيتم توجيه تابعيها موحَّدي الاتجاه من خلال روح علمانية وضعية معادية لجميع مظاهر التراث. وقد كان من الشائع اعتقاد أنَّ المستوىٰ العالي من الأمية الذي أظهره الإحصاء القومي الأول لـ (عام ١٩٢٧م)، (٨٩,٤ بالمائة من سكان تركيا) كان نتيجة لكون التعليم يعد بشكل أساسي مسؤولية المجال الخاص، وقد ساهم ذلك في إذكاء رغبة الحكومة في رؤية التعليم يصبح المسؤولية الحصرية للدولة. كما ساهم المستوىٰ العالي للأمية في تشجيع أتاتورك علىٰ دفع تبني الأحرف الهجائية اللاتينية، والتي كانت أكثر تناسبًا مع النظام الصوتي للغة التركية. لكن تبني الحرف اللاتيني مثَّل أيضًا انفصالًا ملحوظًا عن الماضي الإسلامي العربي[٢]. وقد انتقدت الكاتبة النسوية الشهيرة آنذاك والمعاونة لأتاتورك في أثناء حرب الاستقلال، خالدة أديب (أديفار)، انتقدت هذه السياسة: «لقد تم قطع امتداد الثقافة التركية بشكل مفاجئ. إنَّ الشباب سيقرؤون ويكتبون،

---

(١) Ahmet Eskicumali, "Ideology and Education: Reconstructing the Turkish Curriculum for Social and Cultural Change, 1923-1946", (Ph.D. diss., University of Wisconsin-Madison, 1994).

(٢) Geoffrey Lewis, *The Turkish Language Reform*: A Catastrophic Success (New York: Oxford University Press, 1999).

لكنَّهم لن يشعروا بالراحة مع أيِّ ثقافة تبلغ من العمر أقل من نصف قرن. دون وجود ماضٍ، ودون وجود ذاكرة [جمعية] للجمال المتراكم في الوعي الوطني؛ فسيكون ثمة نوع من الخشونة، وخفض في مقاييس الذوق الجمالي»[١].

إنَّ هذا الانفصال المفاجئ مع الماضي لم يؤرق أتاتورك، بل على النقيض، لقد كان يرىٰ أنَّ تأثير دين العرب هو العامل الأساسي المساهم في الرجعية المتصورة لمجتمعه، وبالتالي؛ فقد تبنىٰ مجموعة من الإصلاحات لتعزيز عملية (إلغاء الاعتراف) بالإسلام، وجادل أتاتورك بأنَّ «فضيلتنا القومية يجب أن تُطهَّر وأن تُدَعَّم بالمبادئ الحديثة والفكر الحر»[٢]. لقد كان المراد للعلم والعقلانية أن يكونا المحررين الحقيقيين والدليلين الأخلاقيين في بناء هذا المجتمع التركي الجديد، وقد فُرِض الفهم الكمالي للوضعية المنطقية علىٰ كل وجهٍ من أوجه المجتمع تستطيع الدولة أن تصل إليه، وبمجرد أن تم التخلص من الماضي العثماني الإسلامي، كانت للنخبة الجمهورية فرصة لملء هذه الفجوة من خلال تزييف تاريخ ولغة جديدين مصاغين للتوافق مع رؤيتها (للتركي الجديد)، وقد شجع أتاتورك نفسه المؤرخين علىٰ صنع نظريات تاريخية كاذبة مثل (أطروحة التاريخ التركي)، و(نظرية لغة الشمس) في النصف الأول من الثلاثينيات[٣]؛ ففي الملتقىٰ الثالث للغة، والذي عقد في قصر دولماباهتشه التاريخي بإسطنبول يوم (٢٤ سبتمبر ١٩٣٤م)، كان من المقبول بشكل عام أنَّ نظرية لغة الشمس أثبتت أن جميع اللغات والحضارات الأخرىٰ نبعت من اللغة والحضارة التركية[٤]، وانسجامًا مع الإصرار الكمالي أنَّ الأتراك كانوا (أوروبيين حقًّا)؛ أصرَّ

---

(١) Halide Edip, *Turkey Faces West*: A Turkish View of Recent Changes and Their Origins (New Haven: Yale University Press, 1930), 235.

(٢) *Atat*ürk'ün Söylev ve Deme.leri (Ankara: MEB, 1956), 20.

(٣) فيما يتعلق بأطروحة التاريخ التركي، ينظر: Afet Inan, "Atatürk ve Tarih Tezi", *Belleten* 3, 10 (1939): 243-45.

وفيما يتعلق بنظرية لغة الشمس، ينظر: A. Dilaçar, *Atat*ürk veTürkçe, Atatürk ve Türk Dili (Ankara: Türk Dil Kurumu, 1963), 47-49.

(٤) وللمزيد حول لغة الشمس، ينظر: Uriel Heyd, *Language Reform in Modern Turkey* (Jerusalem: Israel Oriental Society, 1954), 33-34; Zeynep Korkmaz, *T*ürk Dilinin Tarihi Akisi Içinde Atatürk ve Dil Devrimi (Ankara: Ankara Üniversitesi DTCF,1963), 65-68.

عدد من الأوراق المقدمة في ذلك الملتقىٰ علىٰ أنَّ اللغة التركية كانت تنتمي إلىٰ العائلة الهندو-أوروبية من اللغات[1].

وفي سياق تحليل الجهود لصنع نظرية قومية علمية كاذبة، جادل إريك هوبزباوم بأن الكتابات التاريخية تلعب دورًا أساسيًّا في (اختراع التراث) من خلال المساهمة «في صنع وتفكيك وإعادة بناء صور للماضي لا تنتمي فقط لعالم البحث التخصصي، وإنَّما للمجال العام للإنسان باعتباره كائنًا سياسيًّا»[2]. ووفقًا لهوبزباوم؛ فإنَّ مثل هذه النصوص، تصبح علىٰ مر الزمن أكثر (صدقًا) من (واقع) الذاكرة غير المكتوبة «إنَّ عنصر الاختراع واضح بصفة خاصة ههنا، حيث إنَّ التاريخ الذي أصبح جزءًا من رصيد المعرفة، أو الأيديولوجية للدولة القومية، أو الحركة ليس هو ما تم حفظه في الحقيقة في الذاكرة الشعبية، وإنَّما ما تم اختياره وكتابته وتصويره وترويجه والتأسيس له من قبل أولئك الذين تعد وظيفتهم هي القيام بكل ذلك»[3].

في حالة تركيا، ركزت النظريات التاريخية المدعمة من الدولة علىٰ الجذور قبل الإسلامية للأتراك وكان الغرض منها أن تقوم بصياغة استمرارية صحيحة سياسيًّا بين الحاضر الجمهوري وماضٍ قبل إسلامي متخيَّل، وعلىٰ الرغم من أنَّ هذه المحاولة لإقصاء الإسلام والتاريخ العثماني من القومية التركية الحديثة قد تعرضت للنقد من قبل بعض المفكرين؛ فقد قام أتاتورك بكبت معارضتهم، واستمر وصم المؤرخين المعارضين، من أمثال رضا نور، أول وزير للتعليم، وحمد الله صبحي، خليفة رضا نور، استمر وصمهم بعدم المصداقية حتىٰ (عام ١٩٥٠م)، عندما تم إقرار النظام متعدد الأحزاب الذي جعل بإمكانهم المطالبة بإعادة تعريف القومية التركية التي

---

(١) تنظر المقالات في:

I. Türk Dil Kurultayig Tezler, Müzakere Zabitlari (Istanbul: إصدار Maarif Vekilligi Istanbul Devlet Matbaasi, 1933).

في نهاية الملتقىٰ الأول للغة، قُبل مشروع دراسة من قبل الملتقىٰ ودعا المقال الأول للمزيد من العمل المقارِن بين اللغة التركية واللغات الهندو-أوروبية الأخرىٰ.

(٢) Eric Hobsbawm and T. Ranger, eds., *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 13.

(٣) Hobsbawm and Ranger, *Invention of Tradition*, 13.

تضمنت التاريخ العثماني والإسلامي كجوانب شرعية، بل وضرورية من الهوية القومية التركية الحديثة؛ ولذلك تأرجحت القومية التركية في القرن العشرين بين قطبين من حيث موضع الدين في الهوية والثقافة القومية التركيتين، وقد سعىٰ الاتجاه الأول إلىٰ: صنع توليفة أقرب بين الإسلام والقومية، مجادلًا لصالح إعادة تفسير للإسلام للتعامل مع التحديات الحديثة، وسعىٰ الاتجاه الثاني إلىٰ: طلاق الدين عن القومية وصنع قومية علمانية عرقية لغوية.

وعلىٰ الرغم من استغلال مشروع أتاتورك (التحضري) لنظام التعليم من أجل إيصال شعور جديد بالهوية ونظام جديد للقيم؛ فإنَّ هذا الغرض كان متعارضًا مع نظام القيم الإسلامية المستبطن في العمق والموجود داخل العائلة وداخل الأحياء القديمة. وبعبارة أخرىٰ: لم يتمكن النظام الكمالي من النجاح بشكل تام في تحطيم الأنماط التقليدية لإنتاج ونقل المعرفة؛ ولذلك ففي السياق التركي، وُجد نمطان ثقافيان مختلفان جنبًا إلىٰ جنب وفي منافسة بين كل منهما والآخر. وإضافة إلىٰ ذلك: ففي غمار محاولة صنع أمة من مجموعات إثنية متنوعة كانت متحدة، وفي بعض الأحيان منقسمة نتيجة لمفاهيم كل مجموعة للهوية والماضي، نفخت سياسات أتاتورك العلمانية أيضًا، وبشكل مثير للسخرية، نفخت الروح في المؤسسات الدينية للأطراف، ومع تحرك الدولة لاختراق كل صورة من صور الحياة الاجتماعية لتشكيل أمة، ساعدت الدولة في تحويل المجموعات الطرفية، مثل الطرق الصوفية والجماعات القبلية الكردية، إلىٰ مراكز للمقاومة ومصادر بديلة للمعنىٰ.

وباختصار: فإنَّ استبعاد المواطنين من القرارات السياسية والمحاولات لفرض هوية جديدة عليهم دفعهم إلىٰ الاتجاه نحو الهويات النابعة من المنزل لتقوية الولاءات الشخصية والقبلية والمحلية والإقليمية. وقد توطن نشاط المجتمع التركي نتيجة لذلك في هذه المناطق التي كانت خارج سيطرة الدولة، ولم تنجح الإصلاحات الكمالية، علىٰ النقيض من الرؤية المتبناة عمومًا، في توحيد المجتمع؛ بل ساعدت بالأحرىٰ علىٰ تسييس هويات وليدة مثل العرقية الكردية والإسلام السني/ العلوي، وكنتيجة لبناء الأمة والعلمنة المعسكرة؛ أصبح المجتمع مفككًا علىٰ امتداد الصدوع المعتادة حاليًا من التركي مقابل الكردي والدولة مقابل المجتمع.

وفي المقابل: كانت الخلافة، التي أُلغيت (عام ١٩٢٤م)، تُمثِّل اتحادًا مقبولًا إسلاميًّا للجماعات متعددة الأعراق، وكانت تعترف بالتنوع الإثني دون إعطاء أي دور سياسي لذلك التنوع. وبعبارة أخرىٰ: كانت الخلافة رمز الكيان السياسي والسلطة متعددة الأعراق، وكانت ترمز إلىٰ وحدة المسلمين باعتبارهم مجتمعًا قائمًا علىٰ الدين وسمحت بمساحة للولاءات المنوَّعة والاستقلال المحلي علىٰ الأطراف، ومع إجراءات إقصاء الإسلام ومَركَزة القوة السياسية، عبَّرت الجماعات الطرفية عن معارضتها من خلال الرموز الإسلامية، وعندما تم إجراء تجربة أولية للسياسات متعددة الأحزاب (عام ١٩٢٤م)، استمرت لمدة سبعة أشهر فقط (نوفمبر ١٩٢٤-يونيو ١٩٢٥م)؛ لأنَّ الدولة أجهضت هذا الافتتاح التجريبي ردًّا علىٰ مظاهرات مضادة لمؤسسة الحكومة، لكن المجال كان قد أعد بالفعل لاندلاع تمردات عرقية دينية واسعة (كردية) ضد الإصلاحات العلمانية للدولة[1].

وعلىٰ الرغم من أنَّ زخم ومطالبات ثورة الشيخ سعيد كانت في غالبيتها دينية؛ فقد كانت الجماعة المنظِّمة، والمعروفة باسم الأزادي، تهدف إلىٰ إنشاء دولة كردية مستقلة. لكن التنافس القبلي والانقسامات الدينية منعت المشاركة الكردية الكاملة، وبالرغم من قيام الجيش التركي بالقبض علىٰ الشيخ سعيد (١٨٦٥-١٩٢٥م)، وإعدامه شنقًا في ديار بكر؛ إلَّا أنَّ تمرده، أول انتفاضة عرقية دينية، جعل الجمهورية التركية متشككة جدًّا في أي صورة من صور النشاط الكردي أو الإسلامي (النقشبندي).

ردًّا علىٰ هذه الثورة الشعبية الدينية الريفية الكبرىٰ، والتي وفرت فيها الطريقة الصوفية النقشبندية إطار العمل التنظيمي؛ اضطرت حكومة فتحي بيه (أوكيار) إلىٰ الاستقالة ووضعت الحكومة الجديدة بقيادة عصمت إينونو نظامًا قانونيًّا وحشيًّا ألغىٰ جميع الطرق الصوفية وأزال غير ذلك من العقبات المحتملة أمام ثورته المعلنة، وكان لقرار حظر جميع الطرق الصوفية نتيجتان. فمن خلال إزالة نظام الشبكة الصوفية

---

(١) ينظر: Metin Toker, *Seyh Sait ve Isyan*ì, 2nd ed. (Ankara: Bilgi Yayinevi, 1994); Robert Olson and W. F. Tucker, "The Shaikh Sait Rebellion in Turkey", *Die Welt desIslams* 28 (1978): 195-211; Yasar Kalafat, *Sark Meselesi Is*iginda Seyh Sait Olayi,Karakteri, Dönemindeki Iç ve Dìs Olaylar (Istanbul: Bogaziçi Yayìnlari, 1992), 101-319; Halil Simsek, *Seyh Sa*'id Isyanì ve PKK (Istanbul: Harp Akedemileri, 2000).

التقليدي، مَنَع الإلغاءُ، علىٰ المدىٰ القصير، الاستغلالَ المحتمل للصوفية من قبل المفكرين القوميين الأكراد، وعلىٰ المدىٰ الطويل، ومن خلال إزالة الولاءات والقيادة الصوفية، وهو الأمر الذي سهّل نسبيًّا عملية تشويش الحدود الفاصلة الإثنية من خلال التركيز علىٰ الأخوة الإسلامية بين الأتراك والأكراد، فقد قوّىٰ الحظر الهوية الإثنية الكردية وعمل علىٰ تسييس الوعي القومي الكردي. ففي (أكتوبر ١٩٢٧م)، كونت مجموعة من قيادات القبائل والمفكرين الأكراد الرابطة القومية الكردية (Hoyboun) بقيادة إحسان نوري باشا المنتمي إلىٰ بتليس وأحد الجنرالات العثمانيين الناجحين، ونظمت الجماعة تمردًا في منطقة جبل أرارات في (١٩٣٠-١٩٣١م)، وواجه الجيش التركي صعوبة في إخماد التمرد في مراحلة الأولىٰ بسبب تلقي المتمردين لأسلحة أفضل من الخارج، لكن الجيش انتصر أخيرًا ولجأ إحسان باشا إلىٰ إيران، ولأجل إقامة القانون والنظام في المنطقة؛ نظم قانون إعادة التوطين لـ (عام ١٩٣٤م) عملية نفي انتقائية ونفىٰ بعض زعماء القبائل الأكراد إلىٰ غرب تركيا[١].

وفي غضون ذلك الوقت: قرر أتاتورك مرة أخرىٰ توسيع القاعدة السياسية للدولة، وأمر صديقه المقرب فتحي أوكيار بأن يؤسس الحزب الجمهوري الحر (Serbest Cumhuriyet Firkasi) في أغسطس من (عام ١٩٣٠م)[٢].

واستمرت هذه التجربة لنظام سياسي ثنائي الأحزاب خاضع للسيطرة لمدة ثلاثة أشهر فقط؛ لأنَّ سكان المناطق الريفية والبلدات الصغيرة قاموا فورًا باستغلال الحزب كوسيلة للتعبير عن سخطهم علىٰ السياسات الكمالية، خاصة تلك المتعلقة بالعلمنة الراديكالية[٣].

وتنامىٰ قلق أتاتورك تجاه هذه المظاهرات، وأنهىٰ التجربة في (١٧ نوفمبر عام ١٩٣٠م)، وفي (٢٢ ديسمبر عام ١٩٣٠م)، وبعد ستة أسابيع من التجربة المحدودة

---

(١) Naci Kökdemir, *Eski ve Yeni Toprak Iskan H*ükümleri Uygulamasi Kilavuzu (Ankara: Yeni Matbaa, 1952), 166-71.

(٢) Mete Tunçay, *T*ürkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti, 245-56.

(٣) Fethi Okyar, Üç Devirde Bir Adam (Istanbul: Tercüman Yayinlari, 1980).

قصيرة الأمد في الانفتاح السياسي للجماهير، وقع تمرد مينيمين[١]، وفي هذه الواقعة، تمرد مجموعة من المسلمين المسلحين بقيادة الشيخ النقشبندي درويش محمد في مدينة مينيمين وقتل ضابط بالجيش، مصطفىٰ فهمي (كوبيلاي)، وأيقظت أحداث (عامي ١٩٢٥، و١٩٣٠م) أنقرة إلىٰ حقيقة أنَّ أيديولوجيتها القومية الجديدة لـم تتجذر بقوة بعد.

وقام أتاتورك بعد ذلك بزيارة امتدت لثلاثة أشهر إلىٰ الريف وانتهىٰ إلىٰ نتيجة أنَّ (إصلاحاته) لـم تكن قد اخترقت الأطراف[٢]، وتم استعراض الفشل في اختراق الأطراف مرة أخرىٰ في (١٩٣٧-١٩٣٨م) عندما أشعلت السياسات الكمالية ثورة جديدة في مناطق درسيم الجبلية وحولها، والتي كان يقطنها غالبية من الأكراد العلويين يعرفون باسم زازا (Zaza).

وبعد قمع التمرد، والذي تم خلاله الهجوم علىٰ العديد من المواقع العسكرية المهمة، وقتل المئات من الجنود، دمرت الدولة التركية درسيم وأنشأت في محلها بلدة جديدة، تونجلي[٣]. لقد خلقت هذه التمردات ضد الجمهورية الناشئة والمفتقرة إلىٰ الخبرة صورةً تراكمية لسكان أرياف الأناضول باعتبارهم قبليين اجتماعيًّا ومتعصبين دينيًّا ومتخلفين اقتصاديًّا. والأهم من ذلك كله: أنَّهم يمثلون تهديدًا للوحدة القومية لجمهورية تركيا، فعلىٰ سبيل المثال: سعت الدولة من خلال الطريقة التي صورت بها المقاومة الكردية إلىٰ شرعنة دعاواها الخاصة وتبرير سيطرتها.

وبعبارة أخرىٰ: تطوَّر خطاب الدولة الكمالية بشأن القضية الكردية كنتيجة لهذه

---

(١) Tarik Zafer Tunaya, *Islamc*ilik Akimi, ٢nd ed. (Istanbul: Simavi Yayinlari, 1991), 174; Cevat Rifat Atilhan, *Menemen Hadisesinin I*ç Yüzü (Istanbul: Yaylacik Matbaasi, 1968); Kemal Üstün, *Menemen Olay*i ve Kubilay (Istanbul: Çagdas Yayinlari, 1977).

(٢) لعرض مشوق لهذه الزيارة، والتي أظهرت السخط المنتشر للأطراف، ينظر: Ahmed Hamdi Basar, *Atat*ürk'le Üç Ay ve 1930'danSonra Türkiye (Istanbul: Tan Matbaasi, 1945).

(٣) *Dersim*: Jandarma Genel Komutanligi'nin Raporu (Istanbul: Kaynak, 1998.

يعكس هذا التقرير الرسمي نظرة المؤسسة العسكرية إلىٰ العلويين. للمزيد حول إعدام سيف رضا، قائد تمرد درسيم، ينظر: Ihsan S. Çaglayangil, *An*ilarim (Istanbul: Günes, 1990), 45-50.

التمردات مع تحول الدولة إلىٰ حالة أكثر حساسية بشأن سياساتها لإنشاء أمة تركية علمانية؛ لذلك فإنَّ علىٰ المرء وضع هذه التمردات في الحسبان لتفسير عملية الترويج لدعاوىٰ الدولة بكون الهويتين الكردية والإسلامية قضايا أمنية. وبعد التمردات، ظهر الإسلام السني المسيس كهوية كردية بديلة في جنوب شرق الأناضول.

★ اللغة العاميَّة للمعارضة السِّياسيَّة:

ساعد تمردا الشيخ سعيد ومينيمين في إعادة تعريف مفهوم السياسة في المجتمع التركي، فبعد (عام ١٩٣٠م)، عدّت نخبة الدولة فكرة النشاط السياسي التشاركي ظاهرة خطرة وتحمل تهديدًا محتملًا للنظام، بينما نظر المجتمع بأكمله إلىٰ السياسة باعتبارها ساحة النخبة الحاكمة وسعىٰ إلىٰ سلوك مسار ثقافي وغير سياسي لتحدي العلمانية الكمالية الراديكالية.

وطورت المجموعات المقصاة لغةً جديدة تعبر من خلالها عن مفاهيمها لواقع سياسي سيمكنها من حماية تصوراتها الشخصية للأخلاق وتعريفات (الحياة السعيدة)، ولإضعاف سياسات الدولة الساعية إلىٰ (تحضر) المجتمع.

لقد زادت هذه التمردات من تخوفات النخبة الجمهورية المتعلقة بردود الأفعال العرقية الدينية، وكان ردهم المبدئي بمحاولة فصل الإسلام عن القومية تمامًا، أي: تحويل المجتمع إلىٰ الطابع التركي دون الدين من خلال مؤسسات الدولة.

ووضعت النخبة الجمهورية ثلاث استراتيجيات لاختراق الأطراف بإصلاحاتها: إنشاء نخبة إصلاحية لحمل رسالة الإصلاح إلىٰ البلدات الصغيرة؛ إنشاء بيوت الشعب، والتي كان من المفترض أن توفر الجسر بين الجماهير والنخبة الجمهورية، ورفع المستويات الاجتماعية والاقتصادية للمناطق الريفية من خلال إنشاء معاهد القرىٰ (Köy Enstitüleri)[1]. لكن عمليات الإزالة الجمهورية للمؤسسات والشبكات

---

(١) وافتتحت بيوت الشعب في (١٩ فبراير عام ١٩٣٢م)، ولعب الدكتور رشيد غالب (١٨٩٣-١٩٣٤م) دورًا أساسيًّا في صياغة سياسة هذه البيوت. ينظر: A. Sevket Elman, *Dr*. Resit Galip (Ankara: Türkiye Matbaacilik ve Gazetecilik, 1955)., وبحلول (عام ١٩٥٠م)، كان (٤٧٨ بيت شعب) مفتوحًا لنشر الثورة الكمالية. ينظر: Cevat Dursunoglu, "Halkevlerinin 18. Yildönümü

التقليدية أضعفت قدرة الدولة علىٰ إيصال إصلاحاتها إلىٰ الأطراف. وبعبارة أخرىٰ: فمن خلال تدمير الشبكات التقليدية، دمرت الجمهورية العلمانية وسيلتها لاختراق وإعادة تشكيل الأطراف التقليدية، ومن خلال إغلاق منظمة المآوىٰ التركية (Türk Ocaklari)، وافتتاح بيوت الشعب (Halkevleri)، عزل الجمهوريون قطاعات كبيرة من المجتمع(١).

لقد لعبت المؤسسة الأولىٰ، والتي أسست (عام ١٩١٢م)، دورًا بدائيًّا في تكوين القومية التركية، وقد تضمن فهمها للقومية اعترافًا بالدور التأسيسي للإسلام باعتباره

masi", Ülkü 3, 27 (March 1949): 2.,vkonu بعد زيارته لروسيا، دافع فالح رفقي أتاي (١٨٩٣-١٩٧١م)، موال مقرب من أتاتورك، دافع عن طرق أكثر رواجًا لنشر مبادئ الثورة الكمالية من خلال تدريب الناس. وبدأ أتاي "Narodni dom" (بيوت الشعب) كطريقة لتمدين الأطراف وفقًا لمبادئ الكمالية. ينظر: F. Rifki Atay, *Yeni Rusya* (Ankara: Hakimiyet-i Milli Matbaasi, 1931)., لقد كان حمد الله صبحي تانريوفير هو الذي جادل بأنَّ الفكرة والاسم قد جاءا من التجربة الروسية عبر زيارة فالح رفقي أتاي؛ ينظر خطاب تانريوفير في البرلمان التركي بهذا الشأن: T.B.M.M. Tutanak Dergisi, 16/1, Session 8, B: 52, (25 February 1949), 608., وفقًا لشكرو كايا، وزير الشؤون الداخلية، تم إنشاء (بيوت الشعب) لنشر وعرض واستبطان مبادئ ثورة أتاتورك بين الناس؛ لذلك فإنَّ بيوت الشعب هي المؤسسات الثقافية العاملة علىٰ حماية ونشر مبادئ الثورة. Sükrü Kaya, "Halkevleri'nin Açilis Konferansi", Ülkü 11, 61 (March 1938): 9, تم تأسيس معاهد القرىٰ (عام ١٩٤٠م)، رغم أنَّ الجدل بدأ (عام ١٩٣٦م) في أثناء حياة أتاتورك. كانت هذه المعاهد تسعىٰ لتجنيد شباب القرىٰ بعد تعليمهم الابتدائي ذي الخمس سنوات في مدارس قراهم. وفرت هذه المعاهد خمس سنوات من التدريب في المسائل العملية والنظرية. ودرب المدرسون ليس فقط علىٰ كيفية التعليم وإنَّما علىٰ تحسين الزراعة أيضًا، وبناء المنازل الجديدة وتغيير أنماط السلوك. وطولب هؤلاء المدرسون بتحديث مستويات المعيشة والزراعة. وبدورهم، عُيِّن الخريجون كمدرسين في قراهم. كان لخريجي هذه المدارس أيديولوجية تقدمية وتحررية. وكان هؤلاء هم الأداة الأساسية لتحدي الشبكات التقليدية في المناطق الريفية وأصبحوا عملاء للدولة. ونتيجة لأيديولوجيتها التحررية وميولها اليسارية؛ أغلق الحزب الديموقراطي هذه المعاهد (عام ١٩٥٤م) لأسباب سياسية. ينظر: F. A. Stone, "Rural Revitalization and the Village Institutes in Turkey: Sponsors and Critics", *Comparative Education Review* 28 (1974): 419-29; Andreas M. Kazamias, *Education and Quest for Modernity in Turkey* (Chicago: University of Chicago Press, 1966), 124-25 and 197-98.

(١) Yusuf Sarinay, *Türk* Milliyetçili˘ginin Tarihi Gelisimi ve Türk Ocaklari (1912-1931) (Istanbul: Ötüken, 1994); Füsun Üstel, *Imparatorluktan Ulus*-Devlete Türk Milliyetçiligi: Türk Ocaklari (1912-1931) (Istanbul: Iletisim, 1997).

جزءًا لا يتجزأ من الثقافة والهوية القوميتين، وكان هذا بالطبع مناقضًا لمفهوم (أتاتورك) لقومية تركية قبل إسلامية محدودة بالأناضول وخانعة وموالية تمامًا له، وتم إغلاق المآوىٰ في (عام ١٩٣٢م)، وافتتحت بيوت الشعب في (١٤ محافظة) لإدخال الرؤية الجديدة للمجتمع الكمالي إلىٰ الأطراف، وسعت بيوت الشعب لنشر العلمانية والقومية من خلال إنشاء روابط بين السكان الريفيين والمدنيين[١].

بررت الدولة الكمالية علمانيتها القهرية عن طريق تقديم الإسلام باعتباره السبب الرئيس في التخلف الاقتصادي والضيق الاجتماعي الذي واجه المجتمع التركي في عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين، وقد حافظت إصلاحات الجمهورية علىٰ سيطرة نخبة الدولة حتىٰ (عام ١٩٥٠م)، معامِلة المجتمع كساحة يتم تخطيطها والتحكم فيها وتحضيرها دون أي رأي لهذا المجتمع في هذا الشأن، ومع اتضاح عداء الدولة للدين، رأت الجماعات المجتمعية التي لم تشارك في الحصول علىٰ المنافع السياسية والاقتصادية التي جنتها النخبة الجديدة، رأت تلك الجماعات الإسلام كأيديولوجية يمكنهم استغلالها لتحدي الدولة الكمالية، وأصبح الإسلام بذلك أداةً سياسية في أيدي القطاعات المهمشة والتي كانت تمثل الغالبية في المجتمع التركي.

ومن خلال السعي إلىٰ قمع جميع مظاهر الإسلام تقريبًا في ما كان مجتمعًا عميق التدين، قامت النخبة الكمالية في الحقيقة بتعزيز تسييس هوية إسلامية متخفية، وضمنت بذلك تحقق نزاع بين الجماعات العلمانية والإسلامية للحصول علىٰ السيطرة علىٰ الدولة، وقد عدَّت النخبة العلمانية أيَّ محاولة من قبل الجماعات المهمشة للسعي للحصول علىٰ تمثيل داخل مركز الدولة مثالًا علىٰ (الصحوة الإسلامية)[٢].

لقد وَلَّدَ الهدف الجمهوري المتمثل في العلمنة الشاملة لجميع جوانب الحياة

---

(١) Samet Agaoglu, *Babam*in Arkadaslari, 3rd.ed. (Istanbul: Baha Matbaasi, 1969), 149., ينظر: Mustafa Baydar, *Hamdullah Suphi Tanri*över ve Anilari, (Istanbul: Mentes Yayinevi, 1968), 70-74.

(٢) ينظر، علىٰ سبيل المثال: Bernard Lewis, "Islamic Revival in Turkey", *International Affairs* 28 (1952): 38-48; Howard A. Reed, "Revival of Islam in Secular Turkey", *Middle East Journal* 8, 3 (summer 1954): 267-82.

الاجتماعية والسياسية بطبيعة الحال عداوةً شديدة ومقاومة لا يمكن التغلب عليها باستخدام القوة المطلقة.

ولـم تعتدّ النخبة الكمالية بأنَّ الإسلام كان مغروسًا في طبقات عديدة من الحياة الاجتماعية التركية، وكان أكثر إفضاءً إلىٰ التعبئة الجماهيرية من أي من قومية أو اشتراكية (إثنية) تم تشييدها. إنَّ قوته في هذا الجانب تنبع من نظامه الشبكي المرن وقيمته الرمزية، وفيما يتعلق بتعبئة المجتمع التركي؛ فإن المفهوم المجرد (للإنسانية)، كما يفسره الخطاب العلماني لم يكن ندًّا بأي حال لصلابة الأساليب والرموز الإسلامية وألفة الناس لها. حقًّا، لقد أوصلت الكونية الإسلامية رؤية واضحة لعالـم الظواهر للمؤمن الحق، وقد ساعده ذلك علىٰ المحافظة علىٰ الحياة المتخيلة والعاطفية للمسلم النموذجي، النبي محمد، فمن خلال الخيال، يعيد المسلمون باستمرار فحص وضعهم الحالي من حيث المُثُل الإسلامية، وفي خضم تلك العملية، يحَرَّر الإسلام من خطر أن يصبح تقليدًا عقيمًا وعتيقًا[١].

وأعني بتعبير (الخيال): القدرة علىٰ توظيف الرموز بمعانٍ جديدة، أو حتىٰ إنشاء رموز جديدة مبنية علىٰ صورة لِمَا يتطلبه الموقف الحالي، فمن خلال الخيال، يتم تحرير الإسلام من تقليص النصوص الحرفية (القرآن والحديث) وتحويله إلىٰ نصٍّ حي متجسد في ممارسات المسلمين؛ لذلك يشهد المرء كل قرن -تقريبًا- ظاهرة الحركات الإسلامية وفترة من التخيل الجذري من قبل المفكرين الإسلاميين البارزين.

وبتعبير (التخيل الجذري) أعني: إعادة التفكير في الصور والمفاهيم عن الذات والمجتمع. إنَّ وجود أفق متخيَّل «يعمل كمخطط ينظم الفئات ويرسم إطار ما يمكن تخيله»[٢]، وهذا يساعد بدوره في إنشاء تفسيرات وتوضيحات لفهم أكثر شمولية للعلاقات الاجتماعية، ويرجع هذا إلىٰ أنَّ الخيال ما هو إلَّا طبقة من تفكير فوق تفكير

---

(١) Muhammed Arkoun "Imagining Islam", in *Rethinking Islam*: Common Questions, Uncommon Answers (Boulder, CO: Westview Press, 1994), 6-14. يشتق أركون الخيال من: Cornelius Castoriadis, *The Imaginary Institution of Society*, trans. Kathleen Blamey (Cambridge, England: Polity Press, 1987.

(٢) Alex Honneth, *The Fragmented World of the Social*: Essays in Social and Political Philosophy (New York: State University of New York Press, 1990), 177.

تتعرض فيه المفاهيم الموجودة إمَّا للاستبدال، أو التسامي إلىٰ مستوىً جديد.

لقد ظل الوعي الإسلامي في قاعدة الهوية المشتركة بين قطاعات كبيرة من المجتمع، يسمو بين الحين والآخر فوق الوعي القومي بيد أنَّه لا يُرىٰ أبدًا غريبًا عنه. لقد قدَّم الإسلام، لا كما تفعل قومية قائمة حصريًا علىٰ اللغة والإثنية، قدم مجتمعًا سياسيًّا ولغة حوار أكثر متانة. لقد كانت له مجموعة مألوفة من الرموز السامية لتفسير العالم الذي يمكن لمسلمي الأطراف أن يستخدموه بسهولة ويُسْر للتعبير عن سخطهم ومعارضتهم.

★ هجرة الإسلام التركي نحو الداخل:

في الفترة ما بين (عام ١٩٢٣م)، و(عام ١٩٥٠م)، ظهرت صورتان من حركات المعارضة كردٍّ فعل للثورة الثقافية التي أُجْبر المجتمع التركي علىٰ خوض غمارها، وكان علىٰ رأس هاتين الحركتين الجماعات الدينية من النقشبندية والنورسيين، وقد قاد النورسيون حركة إسلامية روحية ومتجهة نحو الداخل تهدف إلىٰ تنقية النفس والوعي الذاتي، وكانت هذه الحركة المتجهة نحو الداخل تسعىٰ للبحث عن طرق لتحرير نفسها من سيطرة الدولة، وهو الأمر الذي كانت تراه غير مشروع وكانت تنظر إلىٰ التحول الذاتي والتقوىٰ الفردية باعتبارهما القاعدة التي تقوم عليها السيطرة علىٰ المجتمع، ومن ثَمَّ السيطرة علىٰ الدولة. أمَّا الطرق النقشبندية، وعلىٰ خلاف حركة النور المتجهة نحو الداخل؛ فقد أعملت استراتيجية ثورية وصدامية من خلال قيادة العديد من الاضطرابات البارزة المضادة للعلمانية. وكان الهدف الأساسي للطريقة النقشبندية هو شن غارات ملموسة داخل مراكز سلطة الدولة، لكن كلتا الحركتين أكدتا علىٰ الدور الأساسي للإسلام كلغة وممارسة مشتركتين للمجتمع ليتمتع بحياة ذات معنىً.

من خلال إزالة الإسلام من المجال العام، كان الثوريون الكماليون يسعون إلىٰ قطع الجماهير عن لغتهم الذاتية المشتركة للتخيل، وقد نجحت هذه السياسة في المراكز الحضرية الكبرىٰ، لكنها فشلت في تحويل الغالبية من الجماهير في المناطق الريفية من تركيا. لقد كان الخطاب السياسي جافًّا، ولم يتسم بالمرونة والطبيعة الرمزية للإسلام، والتي قدمت معاني دائمة التغير والتأقلم في السياقات المختلفة.

في أثناء سنوات القمع الكمالي، أصبحت ثلاث مؤسسات اجتماعية (العائلة

والحي والجماعات الدينية) هي الملاذ الوحيد لحفظ وإعادة إنتاج القيم والهويات التقليدية. ومع إلغاء الخلافة والبنىٰ الرمزية للدولة العثمانية، واجه المجتمع فقدان السلطة والقوة؛ حيث أصبحت السياسة قضية بناء للدولة وكانت محصورة بشكل كبير في دائرة سلطوية صغيرة في أنقرة، ومع فقد المجال العام واللغة السياسية العامية، ركز المسلمون المخلصون علىٰ المنزل باعتباره المعقل الجديد لحفظ الأخلاق الإسلامية والهوية داخل دولة معادية للدين، وأصبح المنزل مركزًا لساحة مقدسة يمثل فيها الباب الخارجي الحدَّ بين الإيمان الخاص والشخصية المنقسمة غير المستقرة التي اضطر المسلمون إلىٰ تبنيها في المجال المفتوح؛ ففي الخارج، كان المسلم مواطنًا زائفًا في النظام العلماني المنطقي الكمالي، لكنَّه داخل منطقته المقدسة يمكنه أن يكون مخلصًا لهويته السابقة. إنَّ الباب كان يميز ليس فقط بين الداخل والخارج، وإنَّما أعطىٰ مثالًا أيضًا علىٰ الانقسام بين الأرضية الأخلاقية العثمانية الإسلامية القياسية السابقة وبين ما كان الكثيرون يرونه فراغًا أخلاقيًا للوضعية الكمالية. جادل عصمت أوزال، ماركسي سابق متحول وأبرز المفكرين الإسلاميين، جادل بأنَّ إصلاحات أتاتورك، وممَّا يثير السخرية، كانت هي ما دفع إلىٰ أسلمة تركيا من خلال دفع الناس إلىٰ استبطان وتقدير هويتهم الدينية وليس التسليم بها فقط كما كان الأمر في الماضي. لقد شجع كبت المظاهر الخارجية للإسلام في كثير من الأتراك تأملًا داخليًا أعمق لإيمانهم.

لكنَّه لا ينبغي تقييد المعاني المجازية للمنزل والحي بمعانيها الحرفية، وإنَّما ينبغي أن تفهم أنها ذات معانٍ شاملة. حقيقة، أصبحت الأحياء السكنية، سواء كانت منازل أو أحياء في بلدات أو قرية، أصبحت كلًّا ثقافيًّا محددًا يلعب فيه المسجد المحلي دورًا مهمًا. تاريخيًّا، كان الحي العثماني، المعروف بالمحلة (mahalle)، «مكونًا من مجتمع ديني موزع في مجموعات حول مساجده (أو كنيسته أو معبده) ويقوده رئيس ديني»[1]، وكان الحي يدير، باعتباره وحدة إدارية دينية، مرافقَه التعليمية والعامة في أثناء عصر الإمبراطورية العثمانية. وفي أثناء العصر الجمهوري، حافظت المحلة علىٰ

(١) C. Pellat, "Mahalle", in *The Encyclopedia of Islam*, 2nd ed., 5 vols. (Leiden: E. J. Brill, 1978), 1222.

استقلالها كمكان يجب أن يتم فيه الحفاظ علىٰ النظام الأخلاقي المعتمد، وتطلبت الحياة اليومية مجموعة من الضوابط والاستراتيجيات للتعامل مع المواقف الجديدة. في الحي التركي، كان ثمة شعور قوي بالهوية التشاركية والتضامن، لكن ذلك اندثر مع تأدية موجة التحديث إلىٰ تغيير كبير في أماكن إقامة السكان ومع هز التطور الاقتصادي والتمدين لقانون الأخلاق في الحي.

لقد كانت المؤسسة الأساسية القائمة ببناء الهوية السياسية الإسلامية في هذه البيئة هي الجماعات الإسلامية المتمركزة في التكية (tekke)، والمعتمدة علىٰ النصوص من النقشبندية (ينظر الفصل ٦) والنورسيين (ينظر الفصل ٧)، ومع التعرض للقمع السياسي والسيطرة القسرية علىٰ سلوكها؛ شجعت الجماعات النورسية والصوفية عملية الانسحاب وخلق عالم داخلي للإيمان، وإضافة إلىٰ ذلك: كانت الصوفية أيضًا ردَّ فعل علىٰ الشكليات المشروعة للإسلام الدائر حول الدولة.

وأصبحت الصوفية نتيجة لذلك أكثر قوة في تلك المناطق التي وجدت فيها تقاليد قوية مؤيَّدة من الدولة، وكان الأمر كذلك بسبب أنَّه كلما زاد اختراق الدولة فيما يتعلق بالمجتمع، أصبح بإمكان الصوفية، التي تعتمد علىٰ الانسحاب الداخلي، أن تولد إيمانًا أقوىٰ وتحافظ عليه في وجه القهر[١].

وإضافة إلىٰ الطرق الصوفية: ساعدت أيضًا الجماعات المعظمة للنص التي انبثقت منها، مثل النورسيين، ساعدت علىٰ استبطان وتجسيد الهوية السياسية الإسلامية من خلال إعادة تعريف وظيفة الدولة. دعا سعيد النورسي المؤمنين إلىٰ تحصين نفوسهم من الداخل ضد (الإصلاحات) القمعية للجمهورية، وأشار محمد كيركينجي، وهو قائد نورسي مشهور من أرزوروم، أشار إلىٰ هذه العملية بالهجرة الداخلية للمسلمين[٢]. يجادل كيركينجي بأن «شمس الإسلام غربت (عام ١٩٢٥م)، وأشرقت (عام ١٩٥٠م) مع كتابات سعيد التي تضيء ظلام الكمالية بنورها»[٣]، وعندما سُئل كيركينجي عن تعريفه للهجرة (عام ٢٠٠٠م)، قال: «أعني: حركة المؤمن العقلية بعيدًا

---

(١) في الإمبراطورية العثمانية، ركز بعض الصوفية عادة علىٰ الجوانب الخاصة من الحياة الدينية وأصبحت حاجزًا فاصلًا بين الحاكم والمحكوم.

(٢) تشير الهجرة إلىٰ هجرة النبي محمد من مكة إلىٰ المدينة (عام ٦٢٢م).

(٣) مقابلتي مع محمد كيركينجي في إسطنبول بتاريخ (٢٥ سبتمبر ١٩٩٥م).

عن عدم الإيمان. لقد انتقل المسلمون إلىٰ عالم داخلي ليستكشفوا أنفسهم ويطوروا فهمًا وحججًا أفضل للتغلب علىٰ قوىٰ الظلام، بحيث يكون وجود الله يقينًا لا شكَّ فيه»[1]. إنَّ الأمر لم يكن انسحابًا من الحياة الاجتماعية السياسية، وإنَّما تراجعًا وإعادة تجديد استراتيجيين.

لقد تشكلت الديناميكيات الداخلية للحركة الإسلامية التركية في أثناء هذه الفترة من الانعزال ما بين (عامي ١٩٢٥، و١٩٥٠م)، وقد نضجت الأصول الفكرية للحركات الاجتماعية التركية الإسلامية الحديثة في هذه الفترة، ولم تنجح سياسات العلمنة للدولة بشكل كامل؛ لأنَّها ركزت علىٰ المجال العام، ولم تتمكن من ملامسة مستوىٰ القاعدة الشعبية للشبكات المجتمعية غير الرسمية.

⋆ الخاتمةُ:

فشلت العلمانية، الخطاب الرسمي للجمهورية، في إنشاء روابط حقيقية مع الكثير من فئات السكان وتركت فجوة في الحياة الداخلية للكثير من الطبقات التركية، وقد كان الإسلام، باعتباره قوةً روحية وشعبية مُهيَّأً بشكل جيد للتعامل مع بعض التوابع الأكثر إثارة للنفرة للحداثة ولمشروع بناء الدولة والأمة الجمهوري، وقد تم اختطاف الخطاب الجمهوري، بشكل مثير للسخرية، وتحويله من قبل القوىٰ الدينية والثقافية التي كانت تعدها السلطات الكمالية العقبات الرئيسة أمام التقدم وأمام تمكنها هي من التشبث بالسلطة.

---

(١) مقابلتي مع محمد كيركينجي في إسطنبول بتاريخ (٢١ سبتمبر ٢٠٠٠م).

الفصل الثالث

تقليم أظفار الثورة الكمالي

ظهور السياسة متعددة الأحزاب

تقليم أظفار الثورة الكمالي

ظهور السياسة متعددة الأحزاب

تمثل خمسينيات القرن العشرين فترةً غامضة في تاريخ الجمهورية التركية؛ لقد أصبحت الدولة تدريجيًا ترىٰ الدين كترياقٍ محتمل للتعامل مع الحركات اليسارية/ الشيوعية الوليدة. وفي أثناء الفترة (١٩٥٠-١٩٨٠م)، ونتيجة للصعود المحدد للسياسة التشاركية؛ أصبحت عودة تسلل الإسلام إلىٰ الحياة العامة ظاهرة بشكل واضح. وكان ذلك أكثر ما يكون لفتًا للنظر في حالة الحزب الديموقراطي، الذي سرعان ما هزم حزب الشعب الجمهوري، حزب مصطفىٰ كمال، هزيمةً ساحقة في الانتخابات المحورية في مايو من (عام ١٩٥٠م)، ولعب الانفتاح السياسي المتمثل في النظام متعدد الأحزاب في (١٩٥٠م)، دورَ المحفز للجماعات الإسلامية للمشاركة في النظام، ومكن دستور (عام ١٩٦١م) الحياة الاجتماعية، وأنشأ مؤسسات جديدة مستقلة لتقييد سياسة الأحزاب، واستثمرت الجماعات الإسلامية بشكل كبير في سياسة الأحزاب بينما ركزت الحركة اليسارية علىٰ الحياة الاجتماعية للجمعيات، وقد حاول (انقلاب عام ١٩٧١م) كبح جماح حياة الجمعيات تلك، وفتح الطريق للجماعات القومية الإسلامية المحافظة لتصبح نشطة سياسيًا، وعندما بدأت جماعات متنوعة في اختراق الدولة وإعادة تعريفها، تدخلت المؤسسة العسكرية مرة أخرىٰ لعزل الدولة عن المجتمع.

وقد كانت الفترة التالية لـ(انقلاب عام ١٩٨٠م)، وبشكل يدعو للسخرية، كانت نقطة تحول؛ حيث سعىٰ (الحرس الإمبراطوري) -أي: القوات المسلحة التركية العلمانية القومية- سعىٰ بشكل غير ناجح لاستغلال النسخة القومية من الإسلام كمادة لاصقة (موحِّدة) لمجتمع تركي عميق الاستقطاب.

وأنا أجادل في هذا الفصل بأنَّ ظهور التحول الديموقراطي ومساحات الفرص السياسية في أثناء خمسينيات القرن العشرين قد مكنت بعض الجماعات الاجتماعية من التعبير عن سخطها المكبوت بتعبيرات إسلامية، ثم أفحص الطرق التي تمكنت بها الجماعات الاجتماعية من دفع الدولة إلىٰ دمج بعض مظاهر الإسلام في الأيديولوجية القومية؛ ممَّا أدىٰ في النهاية إلىٰ ما أشير إليه في الثمانينيات بتعبير (التوليفة التركية الإسلامية). كما أنَّني سأقوم أيضًا بدراسة الرؤىٰ المتنافسة داخل الحزب الديموقراطي حول الهوية القومية والدين.

لقد ظلَّ الكثيرون في قيادة الحزب الديموقراطي ملتزمين بالإصلاحات (التغريبية)، حتىٰ مع مطالبة المجتمع السائدة بتقليل عدوان الدولة علىٰ معتقداته التقليدية. لكن هذا التناقض والغموض لم يحلا أبدًا داخل الحزب.

★ نظرة عامة، (١٩٥٠-١٩٨٠م):

نتيجة للضغوط الخارجية والمحلية، قرر حزب الشعب الجمهوري الحاكم في بداية (١٩٤٦م) السماح بالنظام متعدد الأحزاب، وتم تأسيس الحزب الديموقراطي يوم (٧ يناير) من ذلك العام[١]، وأصبح الحزب الديموقراطي القوة المؤسسية الوحيدة المسموح لها بالتعبير عن المعارضة للحزب الحاكم، والذي كان لا يزال يُرىٰ علىٰ أنه التجسيد للدولة.

وصوَّت الصناعيون الجدد الذين كانوا منتقدين للدولانية وملَّاك الأراضي الذين عارضوا قانون إصلاح الأراضي لـ(عام ١٩٤٥م)، والمفكرون الذين كانوا يرغبون في المزيد من حرية التعبير، وصغار التجار الذين كانوا يبغضون رعاية الدولة التي يتمتع بها كبار التجار وقيادات الصوفية الذين كانوا يتعرضون للاضطهاد وأغلب القرىٰ، صوَّت هؤلاء جميعًا للحزب الديموقراطي الذي صوَّر نفسه صوتًا للجماهير الطرفية والمهمشة من المجتمع وصوَّر حزب الشعب الجمهوري علىٰ أنه حزب البيروقراطيين المتعسفين.

---

(١) ينظر: Ilkay Sunar, "Demokrat Parti ve Popülizm", *Cumhuriyet D*önemi Ansiklopedisi, 8 vols. (Istanbul: Iletisim Yayinlari, 1986), 2076-86.

وفي (انتخابات يوليو لعام ١٩٤٧م)، ربح الحزب الديموقراطي (٦٢ مقعدًا) من (٤٦٥) في مجلس النواب، ولعبت هذه الانتخابات دورًا جوهريًّا في تحويل معنىٰ السياسة في عقول الكثير من أتراك الأناضول؛ فلأول مرة منذ نشأة الجمهورية، شعر أولئك بأنَّ لهم رأيًا سياسيًّا في الحكومة. قد يسأل المرء: لِمَ تَمَّتْ تعبئة السكان حول كتلة من الأساليب الإسلامية المتعلقة بالعدالة والكرامة والاجتماع بدلًا من القومية العلمانية؟!

لقد كان السبب الأكثر أهمية هو أنَّ النخبة الجمهورية بررت طرقها التسلطية وعرفت نفسها كنظام (تقدمي) في مقابل (الرجعية الإسلامية)، وأدىٰ هذا الاتجاه العلماني إلىٰ تسييس الإسلام وساعد علىٰ تحويله إلىٰ إلهام للأطراف المتحررة من الوهم، وبينما أصبحت النخبة أكثر انخراطًا في الفساد والظلم، نظر أولئك الذين يشعرون بالتجريد من الحقوق إلىٰ الإسلام باعتباره وسطًا للتعبير عن المطالبات بالعدالة والهوية والتمثيل.

لأجل المحافظة علىٰ تمسكه بالسلطة؛ اتخذ حزب الشعب الجمهوري في مؤتمره السابع (عام ١٩٤٧م) عدة خطوات لتهدئة الرأي العام من خلال اقتراح (تسوية أوضاع) الشؤون الدينية، وتضمنت هذه الخطوات إدخال دورات تعليمية اختيارية عن الدين في مقررات المدارس الابتدائية وإنشاء عدد محدود من مراكز تدريب الأئمة، تعرف باسم مدارس الأئمة والخطباء، لتدريب الموظفين الدينيين، وقد سمح حزب الشعب الجمهوري حتىٰ لعدد محدود من المسلمين بأداء فريضة الحج إلىٰ مكة (عام ١٩٤٨م).

وقد أثبتت هذه الإجراءات عدم جدواها من حيث تحفيز الدعم الشعبي للحزب الحاكم، وفي انتخابات (١٤ مايو لعام ١٩٥٠م)، صوتت غالبية ساحقة من الناخبين للحزب الديموقراطي، والذي حصل علىٰ (٤٠٨ مقاعد) في البرلمان، ووعد بحرية أكبر للممارسات الدينية واحترام أكبر للإسلام.

وقد مثل هذا الانتصار للحزب الديموقراطي انتصارًا للأطراف علىٰ المركز؛ حيث إنَّ «القاسم المشترك بين مؤيدي الحزب الديموقراطي كان معارضتهم لمركز

الرسمية»[1]. لقد كان الحزب الديموقراطي يعبر عن قوة وأصوات الجمعيات الممثلة للمجتمع المدني البدائي، وقد اشتملت هذه الجمعيات علىٰ اتحادات الأعمال الإقليمية والعشائر وجماعات النور والنقشبندية. لقد أرادت هذه الجمعيات أن يكون لها رأي في الحياة السياسية وسياسات الدولة.

ومع انتصار الحزب الديموقراطي، بدأت القواعد المجتمعية للسياسة التركية في التغير، ولأول مرة كان لقسم كبير من المجتمع الشعبي صوت في المركز، وعلىٰ الرغم من أنَّ حزب الشعب الجمهوري والجيش والبيروقراطية المدنية انتقدت بشكل حادٍّ روابطَ الحزب الديموقراطي الحميمة مع الشبكات الدينية غير الرسمية المنبوذة[2]؛ فقد كان التحول البنيوي (التمدين والمشاركة السياسية والتعليم) منذ عشرينيات القرن العشرين قد قوّىٰ القطاعات المهمشة من المجتمع التركي وسهل عودتها إلىٰ السياسة والسوق والتعليم، ولم تكن عودة النشاط الديني والحركة دينية الإطار تمثل (عودة مخيفة للمضطهدين)؛ وإنَّما محاولة لإعادة صياغة للحداثة بلغة العامة.

اعتمد الحزب الديموقراطي علىٰ هذه الشبكات المحلية غير الرسمية، وأدّىٰ ذلك بدوره إلىٰ إعادة إنتاج وتقوية علاقات الراعي والعميل السلطوية الهرمية، أي: إنَّ الناس كانوا يقدمون أصواتهم في مقابل الخدمات المتوقعة[3]، وحصل الحزب الديموقراطي علىٰ دعم سكان الريف الذين كانوا قد عانَوا من نظام الضرائب في أثناء الحرب العالمية الثانية، بينما كانت البرجوازية الحضرية قد ازدهرت نتيجة علاقاتها بالنخبة الجمهورية.

وفي أثناء خمسينيات القرن العشرين، تنبَّه هؤلاء الناس إلىٰ قوة أصواتهم،

---

(١) Ergun Özbudun, *Political Change and Political Participation in Turkey* (Princeton: Princeton University Press, 1976), 52.

(٢) ينظر: R. Salim Burcak, *Turkiye*'de Demokrasiye Geçis: 1945-1950 (Ankara: Cam Matbaasì, 1970); Yassìada ve Ötesi (Ankara: Cam Matbaasì, 1976).

(٣) Resat Kasaba, "Populism and Democracy in Turkey, 1946-1961", in *Rules and Rights in the Middle East*: Democracy, Law, and Society, ed. Ellis Goldberg, RevatKasaba, and Joel S. Migdal (Seattle: University of Washington Press, 1993), 59.

وساعدهم وعيهم ذلك علىٰ استبطان الديموقراطية كوسيلة لإعادة تعريف علاقات الدولة والمجتمع؛ لذلك بدأ شعور بالمواطنة في الظهور حول الحزب الديموقراطي مع الشعور المصاحب بأنَّ الدولة ربما، وللمرة الأولىٰ، تجبَر علىٰ الاستجابة لاحتياجات الناس[١]، ومن خلال إنشاء روابط جديدة بين المركز والأطراف وتقريب وجهات نظر وآمال الأطراف أقرب إلىٰ المركز، قدَّم الحزب الديموقراطي السياسة لأول مرة باعتبارها وجود جوانب تشاورية بدلًا من كونها مجرد وسيلة إدارية لتنفيذ المشروع الحضاري المحدد من قبل النخبة.

ولم تعلم النخبة الكمالية، والتي لم تكن ترىٰ حديثًا سوىٰ الإصلاحات الموجهة من قبل الدولة، لم تعلم كيف تستجيب للجماعات الاجتماعية الصاعدة؛ حيث إنَّ أحد أهداف الكمالية كان إنشاء مجتمع غير طبقي؛ ولذلك فقد ميَّز الحزب الديموقراطي نفسه عن حزب الشعب الجمهوري من خلال الاعتراف بالبرجوازية الجديدة الصاعدة كأداة لتحقيق أغراض الحداثة بدلًا من الدولة.

وبناء علىٰ السياسات الفعلية للحزب الديموقراطي تجاه الإسلام؛ لا بُدَّ للمرء أن يستنتج أنَّ قيادة الحزب كانت لا تزال غامضة إلىٰ درجة ملحوظة بشأن موضوع السماح بالانفتاح في التعبير علىٰ الرغم من الدعاوىٰ من قبل مؤيديه، وكذا معارضيه في حزب الشعب الجمهوري. لقد كانت سياسات الحزب الديموقراطي محددة ببنية الدولة العلمانية وقيادة الحزب الديموقراطي التي كان يغلب عليها سياسيون علمانيون.

تضمنت القيادة الأصلية للحزب الديموقراطي كلًّا من: جلال بايار، وعدنان مندريس، وفؤاد كوبرولو، وفاتن روشتو زورلو، ورفيق كورالتان. وبصفة عامة، بقي هؤلاء مؤيدين للعلمانية ودعموا بشكل تامٍّ البرامجَ الكمالية. فعلىٰ سبيل المثال: قال جلال بايار لحشد من المهللين (عام ١٩٤٧): «إنَّنا لن نسمح للشريعة بأن تستمر في البقاء»[٢]؛ لذلك فالأمر لم يعد إلىٰ قيادات الحزب الديموقراطي، وإنَّما إلىٰ القواعد

---

(١) Mustafa Erdogan, "Türk Demokrasisinin Dogum Tarihi", *Yeni Forum* 278 (1992): 39-42.

(٢) Esref Edib, "Celal Bayar, Gladistondan mi ilham aldi", *Sebil*ürresad 2, 39 (April 1949): 220-21

الشعبية من الداعمين للحزب في مسألة إجبار الحزب علىٰ اتباع سياسة أكثر صدامية تجاه الأوامر العلمانية العسكرية؛ ولذا فقد تذبذبت سياسات الحزب الديموقراطي المتعلقة بتسوية وضع الدين، وكان أحد أهم الأسباب في هذا التذبذب هو المعارضة الناقدة لحزب الشعب الجمهوري والتي اتهمت الحزب الديموقراطي بمحاولة (إضعاف العلمانية).

فعلىٰ سبيل المثال: وفي يوم (١٦ يونيو ١٩٥٠م)، وبعد إقرار البرلمان لقرار الحزب الديموقراطي لإلغاء (المادة ٥٢٦) من القانون الجنائي، والتي كانت تعاقب علىٰ رفع الأذان باللغة العربية بعقوبة سجن لمدة ثلاثة إلىٰ ستة أشهر، وغرامة تبلغ ألفًا إلىٰ ثلاثة آلاف ليرة، سارع الحزب الديموقراطي إلىٰ تمرير قانون صارم جديد لحماية منزلة وسمعة مصطفىٰ كمال.

في الحقيقة: كان هناك مدٌّ متصاعد لمشاعر وتصرفات معادية لأتاتورك في البلاد بعد (١٩٥٠م)، وكردٍّ فعل؛ مرَّر الحزب الديموقراطي قانونًا يعاقب السلوك الإجرامي المعادي لأتاتورك يوم (٢٥ يوليو ١٩٥١م)، وكان هذا القانون يستهدف هجمات الطريقة الصوفية التيجانية علىٰ تماثيل ونصب أتاتورك المنتشرة في كل مكان، باعتبارها رموزًا للاضطهاد وتمثيلًا لأيديولوجية وثنية[1]، وعدَّ القانون من غير المشروع تشويه صور أتاتورك، أو إهانة ذكراه، وحكم بالسجن علىٰ كمال بيلافوغلو، قائد الطريقة التيجانية، لمدة خمسة عشر عامًا؛ لتصرفاته ضد تذكارات أتاتورك[2]، كما استخدم الحزب الديموقراطي قوته البرلمانية في تفعيل قانون يغلق بيوت الشعب في (٨ أغسطس ١٩٥١م)[3].

---

(١) للمزيد من المعلومات عن الطريقة التيجانية، والتي ظهرت في شمال إفريقيا في أواخر القرن الثامن عشر وأصبحت مشهورة في تركيا في أربعينيات القرن العشرين، ينظر: Jamil Abu-Nasr, *The Tijaniyya*: A Sufi Order in the Modern World (London: Oxford University Press, 1965)., للمزيد من المعلومات حول الطريقة التيجانية التركية، ينظر: "Ticani Tarikati Hakkinda Tetkikat", *Sebil*ürresad 4, 87 (September 1950): 185; "Ticani Tarikatinin Esaslari", *Sebil*ürresad 4, 89 (October 1950): 218.

(٢) صحيفة: (*Vatan*)، بتاريخ (١١ يوليو ١٩٥٢م).

(٣) في (عام ١٩٦٢)، أعلنت المحكمة الدستورية هذا القانون غير دستوري، ينظر: Sevket Süreyya Aydemir, *II.* Adam III (Istanbul: Remzi Kitabevi, 1975), 2nd ed., 136.

وفي سياق محاولته للدفاع عن التراث الكمالي، أنشأ الحزب الديموقراطي أيضًا ظروفًا مواتية لطباعة ونشر رسائل النور، كتب سعيد النورسي التي مضىٰ علىٰ منع نشرها زمن طويل، بعد قرار المحكمة الجنائية العليا بأفيون في يوم (٢٥ مايو ١٩٥٦م) أنَّه «لا توجد عناصر جنائية أو مهددة» في كتابات سعيد النورسي[١]، وبينما انتقدت المعارضة المتمثلة في حزب الشعب الجمهوري الحزب الديموقراطي لانتهاكه مبدأ العلمانية وتسييسه للدين، استمر انعكاس الغموض علىٰ ردود أفعال الحزب الديموقراطي المتناقضة لرغبات الأطراف والمركز؛ ففي (عام ١٩٥٩م)، علىٰ سبيل المثال: استخدم وزير الشؤون الداخلية قوة الشرطة لمنع دفن الشيخ النقشبندي الأشهر آنذاك، سليمان حلمي توناهان، في حديقة مسجد الفاتح بإسطنبول[٢]، وبالإضافة إلىٰ ذلك: لم تسمح الحكومة لسعيد النورسي بدخول أنقرة، علىٰ الرغم من أنَّه بعد وفاته في (٢٣ مارس ١٩٦٠م)، شارك بعض سياسيي الحزب الديموقراطي الكبار في مراسم جنازته في أورفا. إنَّ هذه السياسات الغامضة تجاه القضايا الدينية تدفعني إلىٰ استنتاج أنَّ الطرح المتعلق باتباع الحزب الديموقراطي لسياسة مؤيدة للدين، خاصة بعد انتكاسه في (انتخابات ١٩٥٧م)، هو طرح غير دقيق[٣].

لقد تفاوتت عملية انتخاب الجماعات الإسلامية بحسب الوقت والقضايا المطروحة؛ ففي هذه الفترة، قامت حكومة الحزب الديموقراطي بعناية بإضافة عضوية بعض الجماعات الإسلامية، علىٰ سبيل المثال: النورسيون والنقشبنديون، إلىٰ النظام السياسي لتوسيع قاعدتها الانتخابية، وقد ساعدت عملية إضافة العضوية هذه الحزب الديموقراطي علىٰ تعزيز موقعه في المجتمع كشبكة سياسية واكتشفت الحكومة التي يقودها الحزب الديموقراطي أهمية الإسلام وحاولت (تسوية) سياساتها تجاه المؤسسات والشبكات غير الرسمية الإسلامية.

---

(١) فيما يتعلق بقرار محكمة أفيون، ينظر المحامي: Bekir Berk, *Ithamlari* Reddediyorum (Istanbul: Yeni Asya Yayinlari, 1972), 313-15.

(٢) للمزيد عن الحركة ينظر (الفصل ٦).

(٣) يطرح هذا الطرح: Feroz Ahmad, "Politics and Islam in Modern Turkey", *Middle East Studies* 27, 1 (January 1991): 11, "The Islamic Assertion in Turkey: Pressures and State Response", *Arab Studies Quarterly* 4, 1-2 (1982): 97.

وقد منعت السياسات التحررية للحزب الديموقراطي تجاه الإسلام تطرف الجماعات الدينية ووسعت القاعدة المجتمعية للدولة من خلال دمج الجماعات الإسلامية في النظام، لكن الدولة التركية، وتحت ظروف الحرب الباردة، إلىٰ جانب الاستراتيجية الأمريكية، استغلت تدريجيًا الحركات الإسلامية كواجهة ضد الشيوعية واليسار في تركيا، وفي أثناء هذه الفترة، امتزجت الحركات الإسلامية مع القومية التركية المضادة لروسيا لحماية الوضع القائم، وفي الخمسينيات والستينيات، اكتسبت الحركات الإسلامية مواصفات قومية ومحافظة ومضادة للشيوعية؛ لذلك فقد اندمجت الحركات الإسلامية بشكل كاملٍ داخل يمين الوسط من الطيف السياسي التركي، وأصبح الهدف الأساسي للحركة الإسلامية محاربة القوىٰ اليسارية.

★ الانقلاب العسكري لـ (عام ١٩٦٠م) وتوابعه السياسية:

علىٰ الرغم ممَّا يجب أن يُرىٰ عند الموازنة علىٰ أنه سلوك توفيقي محدود جدًّا من جانب الحزب الديموقراطي تجاه الجماعات الإسلامية؛ فإنَّ السياسات التي تسمح بالمزيد من الأنشطة الدينية أقنعت العسكرية التركية بأنَّ الجمهورية والبرنامج الكمالي كانا في خطر، وبالتالي؛ قامت المؤسسة العسكرية بانقلاب ضد حكومة الحزب الديموقراطي يوم (٢٧ مايو ١٩٦٠م)، وسعت المؤسسة العسكرية ليس فقط إلىٰ تنقية الدولة، وإنَّما إلىٰ تنقية صفوفها هي نفسها من خلال التخلص من ألفين من الضباط إضافة إلىٰ (١٤٧) من أساتذة الجامعات، وأدَّىٰ الانقلاب العسكري إلىٰ انحراف مسار التطور التدريجي لتركيا نحو أن تصبح ديموقراطية ليبرالية تامَّة الأركان، وفشل النظام السياسي، نتيجة لذلك، في التعامل مع الزيادة الكبيرة في المشاركة السياسية الشعبية والتعبئة السياسية لهوية إسلامية كان هو قد أحدثها.

لقد أنشأ الانقلاب العسكري لـ (عام ١٩٦٠م) مجموعة من المؤسسات السياسية التي كان الغرض منها المحافظة علىٰ النقاوة الأيديولوجية للدولة من التهديدات المتصورة لليساريين والإسلاميين[١].

---

(١) ينظر: Walter F. Weiker, *The Turkish Revolution*: 1960-1961 (Washington, DC: Brookings Institute, 1965).

وجسد (دستور ١٩٦١م) مبدأين متنافسين:

فأولًا: حاول الدستور إلغاء تسييس المجتمع من خلال زيادة قوة البيروقراطيين بحيث يمكنهم موازنة قوة المسؤولين الرسميين المنتخبين، وبالتالي؛ اختزال القضايا الاجتماعية الاقتصادية إلىٰ مشكلات (فنية) يمكن حلها من خلال التخطيط الواعي.

وثانيًا: عمق الدستور بشكل مثير للسخرية من التشاركية، وهو الأمر الذي قلَّل من احتكار الحياة السياسية الذي كانت تتمتع به الأحزاب السياسية.

لقد قدَّم الدستور الجديد أيديولوجيةً كمالية معادة الإحياء (ومائلة نحو اليسار) كمصدر أساسي للسياسة العامة، وأعادت)المادة ٤(تعريف السيادة، وجادلت بأن السيادة تمارس من خلال «البرلمان والوكالات المخولة كما هو محدد بالمبادئ المقررة في الدستور».

وأنشأ الدستور المحكمة الدستورية والتي تتمتع بصلاحيات المراجعة القانونية لقرارات البرلمان والوزارة، وأما الأكثر بروزًا؛ فكان تأسيس)المادة ١١١(لمجلس الأمن القومي - مكونًا من قادة أفرع القوات البرية والجوية والبحرية والدرك، إضافة إلىٰ قائد الأركان وسكرتير المجلس، والذي يكون هو الآخر لواءً يحمل ثلاثة نجوم، بهدف «إعلام الوزارة بآرائه ذات العلاقة من خلال المساعدة في اتخاذ القرارات المتعلقة بالأمن القومي وتقديم الدعم»(١).

استبدل تعديل تم إدخاله في (عام ١٩٧١م) عبارات (من خلال المساعدة)، و(إعلام) بعبارة (توصية).

واعترف الدستور أيضًا باستقلال القوات المسلحة التركية من خلال إلغاء خضوع رئيس أركان القوات المسلحة لنطاق إشراف وزير الدفاع المدني، وأضاف (دستور ١٩٦١م) قسمًا آخر إلىٰ الكيان التشريعي، مجلس الشيوخ، والذي تم إنشاؤه من خليط من الأعضاء الدائمين من بين قادة الانقلاب لموازنة قوة التمثيل الشعبي. وإضافة إلىٰ ذلك: كانت إدارة مجلس الإذاعة والتليفزيون (TRT)، والجامعات نظريًّا

---

(١) Rona Aybay, "Milli Güvenlik Kavrami ve Milli Güvenlik Kurulu", *Siyasal Bilgiler Fak*ültesi 33 (March-June 1978): 59-82.

قد جعلت مستقلة عن الضغوط السياسية الطرفية، ولكن ليس عن تلك الضغوط القادمة من جهة الدولة.

لقد قسم الانقلاب المجتمع التركي بشكل مرير؛ حيث أدَّىٰ إلىٰ القضاء علىٰ القيادات المحلية المؤيدة للحزب الديموقراطي بما في ذلك بعض زعماء القبائل الأكراد و(٤٨٥) من السياسيين الأكراد، لكن أسوأ ما قامت به الطغمة العسكرية كان إعدام رئيس الوزراء المحبوب عدنان مندريس شنقًا مع الوزيرين الرئيسين في حكومته.

وأعاد قادة الانقلاب من العسكريين فرض تطبيق صارم للمبادئ الكمالية العلمانية في الحياة العامة، وانتهكت قدسية قبر المؤسس الكاريزمي للحركة النورسية الدينية، سعيد النورسي، والذي تُوفي (عام ١٩٦٠م) بعد نفيٍ داخلي طويل، وتم التخلص من جثمانه في مكان غير معروف في محاولة بائسة للتخلص من ولاء الكثير من أتباعه المخلصين.

وفي مواجهة السخط الشعبي المتصاعد في (أغسطس من عام ١٩٦١م)، أكدت الطغمة العسكرية، والمعروفة باسم لجنة الوحدة القومية، أكدت للشعب علىٰ أنَّ الأذان سيظل يرفع باللغة العربية، وأنَّ قناة (TRT) ستحافظ علىٰ بثها للتلاوات القرآنية، وأنَّ الدولة ستسمح بالعمل الطبيعي للمساجد[1].

إنَّ المرء يرىٰ غموضًا مستمرًا، وتوترًا في هذا الوقت في سياسة الدولة الجمهورية تجاه الإسلام، وكان مصدر هذا التوتر المتأصل الفلسفة السياسية الكمالية من ناحية والسياسة التشاركية الحديثة من ناحية أخرىٰ، ومن خلال الاعتراف بأهمية الإسلام في الحياة اليومية، بدأت القيادات العسكرية للانقلاب في التعامل مع الدين ليس فقط كقوة ينبغي سحقها، وإنَّما كأيديولوجية ينبغي ضمها إلىٰ صفوفها لاستغلالها لأغراضها هي.

لقد أعاد الانقلاب فرض التفريق الكمالي القديم بين الإسلام (الرجعي) والإسلام

(١) صحيفة: (*Milliyet*)، بتاريخ (٢٦ يوليو ١٩٦٠م). عندما دافع عثمان نوري تشيرمان عن إصلاح كبير في الشعائر الإسلامية في كتابه (*Dinde Reform ve Kemalizm*)، استنكرت العصبة العسكرية مقولات تشيرمان؛ ينظر مجلة: (*Sebil*ürresad 13, 323 (April 1961)، (صفحة/ ٣٥٥).

(المستنير) ووظف عددًا من السياسات لتدريب وتعليم القيادات الدينية المستنيرة. قال قائد الانقلاب الجنرال جمال جورسيس في أرزوروم: «إنَّ أولئك الذين يلومون الدين علىٰ رجعيتنا مخطئون. كلَّا، إنَّ سبب رجعيتنا ليس الدين، بل أولئك الذين قاموا بإساءة تمثيل ديننا لنا. إنَّ الإسلام هو الدين الأكثر قداسة، والأكثر إعمارًا، والأكثر ديناميكية والأقوىٰ في العالم»[1].

لقد أجبرت التغيرات الاقتصادية والاجتماعية التي حولت تركيا بحلول (عام ١٩٦٠م)، أجبرت الحرس الكمالي القديم علىٰ التخلي عن حلمه بإنشاء (مجتمع غير طبقي)، وإعادة تعريف الكمالية باعتبارها أيديولوجية الأمن القومي للدولة.

لقد أصبح الهدف الوحيد هو حماية الدولة ونقاوتها ضد الاختراقات المجتمعية؛ لذلك وردًا علىٰ الفاعلين الاجتماعيين والسياسيين الصاعدين، أصبحت الكمالية أيديولوجية أكثر محافظة لحماية الدولة ضد الهويات الطبقية والدينية والإثنية العدوانية، لكن جماعة من المفكرين اليساريين، تجمعهم الدورية الأسبوعية الاشتراكية (Yön)، حاولوا إعادة تعريف الكمالية بأنَّها أيديولوجية (تحرر وطني)، ومقاومة للإمبريالية[2]، وأكَّد هؤلاء علىٰ الجوانب الدولانية للكمالية وسعوا إلىٰ تعزيز قوة الدولة ضد البرجوازية حديثة الصعود. باختصار، لقد شهد انقلاب (عام ١٩٦٠م) تفكك الكمالية إلىٰ معتقد أمني للدولة وأيديولوجية مؤيدة لليسار، وقد أدَّىٰ هذا التفكك بدوره إلىٰ المزيد من تنفير القطاع المحافظ الكبير من الشعب التركي بعيدًا عن الأيديولوجية الكمالية.

لقد أنشأ (انقلاب ١٩٦١م) في النهاية بيئة أكثر حرية للحياة الاجتماعية للجمعيات علىٰ الرغم من عدم كون تلك النتيجة الغرض أو المتوقع من أداء صائغيها. لقد كان غرضهم كبح التغلب العددي في البرلمان من خلال إنشاء مؤسسات جديدة مستقلة خارج سيطرة النواب المنتخبين وإعطاء حقوق أكثر للمواطنين العاديين، وقد سمحت هذه الحرية حديثة الظهور لجماعات متنوعة باختراق الدولة بشكل غير مباشر، وفي

(١) مقتبسة في فيروز أحمد في: "The Islamic Assertion", ٩٨، مقتبسًا من *Cumhuriyet*، بتاريخ (٢٥ أكتوبر ١٩٦٠م).

(٢) Hikmet Özdemir, *Kalk*inmada bir Strateji Arayisi: Yön Hareketi (Ankara: Bilgi, 1986).

الخمسينيات والستينيات، أعادت العلاقات بين الراعي والعميل والتي كانت قد أسست للتودد إلىٰ الأصوات الشعبية، أعادت هذه العلاقات تنشيط الشبكات الدينية والإثنية والقائمة علىٰ القرابة. وبعد الانتخابات الجديدة لـ(عام ١٩٦٤م)، صوت (٤٦,٦ بالمائة) من الناخبين لحزب العدالة الجديد؛ لأنَّه تبنىٰ موقفًا مؤيدًا لمندريس، والحزب الديموقراطي، وانتقد بشكل ضمني مؤيدي الانقلاب في حزب الشعب الجمهوري، والذي حصل علىٰ (٣٨,٤ بالمائة) فقط من مجموع أصوات الناخبين[١].

لكنَّ المؤسسة العسكرية دفعت حزب العدالة إلىٰ تكوين تحالف تحت قيادة عصمت إينونو، والذي كان آنذاك رئيسًا لحزب الشعب الجمهوري. ومع ذلك، فقد أثبت حزب العدالة غلبة شعبيته علىٰ شعبية حزب الشعب الجمهوري، ويرجع ذلك أساسًا إلىٰ أنَّه كان معتمدًا علىٰ الشبكات غير الرسمية نفسها، كما كان الحزب الديموقراطي، وكان يتحدىٰ بشكل متزايد دور الوكالات الحكومية غير المنتخبة في ممارسة السيادة[٢]، وسيطر حزب العدالة علىٰ المشهد السياسي التركي بين (عامي ١٩٦٣، و١٩٧٠م)، وساعد علىٰ تحقيق التكامل بين الفئات السكانية الريفية والحضرية في الحياة المدنية باستخدام سياساته لبناء الجسور بين المجتمع والدولة، بما في ذلك الاختراق البيني التبادلي للدولة والمجتمع الذي كانت تلعب فيه دور الوسيط كل من الأحزاب السياسية والجمعيات وجماعات الضغط[٣].

وإضافة إلىٰ ذلك: طوَّر حزب العدالة توجُّهًا مختلفًا قليلًا نحو العلمانية من خلال الجدال بأنَّ الدولة (يجب أن تكون علمانية)، ولكن ليس الأفراد، فبصورة ما، قدَّم هذا الاتجاه طريقة للمزج بين التقوىٰ الدينية الشخصية وبين العلمانية السياسية واقتصاد

---

(١) لنتائج الانتخابات والتحليلات الاجتماعية الاقتصادية لتوزيع الأصوات، ينظر: Nermin Abadan Unat, *Anayasa Hukuku ve Siyasi Bilimler A*cisindan 1965 SecimlerininTahlili (Ankara: Sevinç Matbaasi, 1966); Paul J. Magnarella, "Regional Voting in Turkey", *Muslim World* 57 (1967): 224-34 and 277-87.

(٢) Ergun Özbudun, *The Role of the Military in Recent Turkish Politics* (Cambridge: Harvard Center for International Affairs, 1966), 7.

(٣) W. H. Sherwood, "The Rise of the Justice Party", *World Politics* 20, 1 (October 1967): 54-65.

السوق، وعرَّف سليمان ديميريل، رئيس حزب العدالة، الإسلامَ بأنَّه صورة محترمة من التقوىٰ الشخصية وتعامل معه كترياقٍ للحركات اليسارية، وأنشأ ديميريل علاقات وثيقة مع حركة النور لتقوية مواصفاته من حيث التقوىٰ في مقابل تلك الخاصة بحركة ملي جورروش التابعة لأربكان.

وعلىٰ الرغم من عودة الحكومة المدنية، لم يتمكن النظام المصمم من قبل القيادات العسكرية من التعامل مع المشكلات السياسية والاقتصادية للمجتمع، وأصبحت الآراء اليسارية حتىٰ سائدة أكثر بشكل متزايد في مؤسسات الدولة المستقلة مثل الجامعات، وعندما فشلت حكومة حزب العدالة في التعامل مع مشكلات الاستقطاب الإثني السياسي، أجبرت المؤسسة العسكرية جميع الأحزاب علىٰ تشكيل حكومة وحدة وطنية ما بين (عامي ١٩٧١، و١٩٧٣م).

وخلصت المؤسسة العسكرية نفسها من الضباط ذوي الميول اليسارية المحتملة، وأعلنت الأحكام العُرفية للتعامل مع الجمعيات والمفكرين اليساريين، وطلب قادة الانقلاب من المحكمة الدستورية إغلاق حزب النظام الوطني (MNP)، وحزب العمال التركي المؤيد للفكر الماركسي (TIP: اختصار Türkiye Isci Partisi).

لم تُعطِ انتصارات حزب الشعب الجمهوري في (انتخابات ١٩٧٣، و١٩٧٧م) للحزب أغلبية في البرلمان؛ ولذلك ومنذ (عام ١٩٧٣م)، وحتىٰ (عام ١٩٨٠م)، كانت لتركيا حكومة ائتلافية غير مستقرة فشلت في التعامل مع المشكلات البنيوية المتنامية في البلاد.

وفي السبعينيات، كانت الانقسامات السياسية قائمة في أغلبها علىٰ الانقسامات الأيديولوجية بين اليمين واليسار، لكن هذه الانقسامات الأيديولوجية اعتمدت علىٰ الانقسامات الثقافية التي ساعدت هي علىٰ تسييسها، وانعكس الاستقطاب المجتمعي حتمًا علىٰ السياسات الانتخابية، فانحرف حزب الشعب الجمهوري، الذي كان دولانيًا سابقًا، انحرف بعد (عام ١٩٧١م) نحو اليسار وأصبح مدافعًا عن الأقليات الإثنية (الأكراد) والدينية (العلويين). حقًّا، وكما يعبر أرنولد ليدر بمهارة؛ فإنَّ «جماعات التضامن المتنافسة يمكن أن تملي الانتماءات الحزبية»[1]، وساعد هذا

---

(١) Arnold Leder, "Party Competition in Rural Turkey: Agent of Change or Defender of Traditional Rule?" *Middle East Studies* 15, 1 (1979): 91.

التحول حزب الشعب الجمهوري علىٰ احتواء الهويات الكردية والعلوية داخل إطار العمل العام للتضامن الاشتراكي. وبصورة ما، أصبحت الأيديولوجية اليسارية حاوية للهويات الإثنية الدينية (الأكراد-العلويين).

★ ظهور الهُويَّة العلويَّة المجتمعيَّة:

يُمثِّل المجتمع العلوي، والذي يحدد الانتماء له بالوراثة والذي كان يُعرف سابقًا بأسماء كيزيلباش (Kizilbas)، وبكتاشي (Bektasi)، يُمثِّل تقريبًا (١٥ إلىٰ ٢٠ بالمائة)، (حوالي ١٠-١٢ مليونًا من ٦٤ مليونًا) من سكان تركيا[١]، ويقسم المجتمع علىٰ امتداد خطوط إثنية (٨-٩ ملايين من الأتراك؛ (٢-٣ ملايين) من الأكراد؛ مليون واحد من الزازا العلويين الدرسميين) وإقليمية وطبقية[٢]. لقد كانت هُوية الكيزيلباش نتيجة للتوتر الناشئ بين أساليب الحياة المتوطنة والبدوية للقبائل التركية، وللتنافس بين الإمبراطوريتين العثمانية والصفوية، ولوجود أفكار هرطقية في الأناضول.

لقد سعىٰ الأتراك البدويون للحفاظ علىٰ طريقة حياتهم وحريتهم ضد طريقة الحكم العثمانية القائمة علىٰ التوطين، والتي كانت تسعىٰ نحو السيطرة علىٰ السكان من خلال الإسلام السني، وبعد تأسيس الدولة الصفوية في القرن السادس عشر، تعاونت القبائل البدوية الابتداعية الأناضولية مع الصفويين، وكان أولئك الذين تكيفوا مع حياة متوطنة واستقروا في المدن مع محافلهم الصوفية يسمون بكتاشية، وأولئك الذين ظلوا شبه بدويين وقاوموا سيطرة الدولة أصبحوا يسمون بالعلويين.

تاريخيًّا: كانت الدولة العثمانية تنظر إلىٰ المجتمع العلوي كطابور خامس محتمل لإيران الشيعية، وبالتالي؛ فقد تعاملت مع الشيعة باعتبار أنَّهم ملاحدة ومهرطقون[٣]، وعانىٰ العلويون من عدد من المذابح علىٰ يد الحكومة المركزية، وتم إجبارهم علىٰ

---

(١) Ismail Engin and Erhard Franz, eds., *Aleviler/Alewiten I*-IV vols. (Hamburg: Orient Institute, 2001).

(٢) Erdal Gezik, *Alevi K*ürtler (Ankara: Kalan, 2000).

(٣) ينظر: Colin H. Imber, "Persecution of the Ottoman Shi'ites According to the Muhimme Defterleri 1565-1585", *Der Islam* 56 (1979): 245-74; Tord Olsson and Elisabeth Özdalga, eds., *Alevi Identity* (London: Curzon Press, 1998).

العيش في مجتمعات صغيرة معزولة في المناطق الجبلية من تركيا. وداخل تلك المجتمعات الريفية المهمشة، كون العلويون رؤيتهم الكونية الدينية-الاجتماعية التوفيقية الخاصة بهم. تميل الرؤية الكونية العلوية إلىٰ أن تكون متعلقة بالمقاومة والهروب من سلطة الدولة وطريقة لبناء حياة اجتماعية بديلة في جبال الأناضول.

وتُؤكِّد كل التعاليم والخطب العلوية تقريبًا علىٰ الاستقلال الاجتماعي والترابط بين الجماعة في مقابل الدولة، وحيث إنَّ العلماء السُّنَّة والدولة كانوا يرون العلويين هراطقة؛ فلم يمكن للعلويين إنشاء بُناهم التعليمية الخاصة وكان تراثهم المقدس ينقل مشافهة، وكان التعليم وحفظ العلم الديني يتم من خلال القصص والنوادر، وكانت الأنشطة المجتمعية تغذىٰ بالعادة المُعاشة، وسمحت هذه السرديات الشفهية بوجود تعددية في المعتقدات والأفكار، كما تركت الأبواب مفتوحة للأفكار والمعتقدات الخارجية لتضفي صبغتها علىٰ قصص السردية العلوية. ولتجنب البيروقراطية العثمانية؛ طوَّر العلويون نظامهم القضائي المجتمعي الخاص لحل النزاعات في اجتماعاتهم الدينية السرية، والتي تعرف باسم (cem)، أو (ayini cem).

في هذه الاجتماعات الدينية المجتمعية، كانوا يناقشون ويحلون المنازعات، محتفظين بحق توقيع عقوبة (düskünlük)، (الحرمان)، علىٰ أولئك الذين ارتكبوا تعديًا فادحًا علىٰ العادات العلوية[١]، وقد لعبت هذه النفسية الجمعية، والمعزولة في الوقت ذاته، للتضامن دورًا أساسيًا في المحافظة علىٰ الحدود الداخلية للمجتمع، خاصة من خلال ما يعرف بالتقية كطريقة للتغلب علىٰ التعصبات السنية. لقد كان التماسك لهذه الهوية العلوية الجمعية يحدَّد تاريخيًا بالتهديدات الخارجية أكثر من كونه يحدَّد من خلال قواعد للدين أو السلوك مشتركة ومتكاملة الصياغة. ودفعت هذه التجربة المشتركة من القهر علىٰ أيدي الدولة العثمانية المجتمع العلوي إلىٰ أن يكون داعمًا أساسيًا للإصلاحات الكمالية إن لم يكن لحرب الاستقلال نفسها، ورحَّب العلويون بإلغاء مرجعية الإسلام السُّني -والذي طالما عمل علىٰ إقصائهم- من الحياة العامة وعلىٰ إنشاء نظام حكم علماني؛ فبداية، قدم الكثير من مشاهير العلويين أنفسهم

---

(١) 8. Metin, *Aleviler*'de Halk Mahkemeleri, 2 vols. (Istanbul: Alev, 1994).

في الحقيقة كمؤيدين متحمسين للمشروع الكمالي للعلمنة الراديكالية، وإنشاء قومية إثنية لغوية متجانسة[1].

تميل الأنظمة السياسية الانتخابية متعددة الأحزاب إلىٰ شحذ مشاعر التضامن الإثني الثقافي والطائفي الكامنة؛ لأنَّ السياسيين كثيرًا ما يتجهون إلىٰ سياسة الاختلافات الإقليمية والإثنية والطائفية، وقد كانت هذه هي الحال في تركيا ما بعد (عام ١٩٤٦م)؛ فقد مال الكثيرون في المجتمع العلوي، علىٰ سبيل المثال، إلىٰ دعم الحزب الديموقراطي في الانتخابات الوطنية التاريخية لـ(عام ١٩٥٠م)؛ لأنَّهم، كشأن غالبية باقي سكان البلاد، أصبحوا غير راضين عن القيادة المتسلطة وغير الفعالة لعصمت إينونو (حكم ١٩٣٨-١٩٥٠م)، وعن الأحوال الاقتصادية المتردية التي لم يبدُ أنَّه أصبح قادرًا علىٰ التعامل معها، لكن هذه الحماسة الأولية سرعان ما تلاشت عندما اكتشف العلويون أنَّ الحزب الديموقراطي كان مهتمًا بزيادة شعبيته من خلال التودد إلىٰ الغالبية السنية وتخفيف السياسة الكمالية القمعية المعادية للدين. وسحب الكثير من العلويين دعمهم للحزب الديموقراطي في انتخابات (عام ١٩٥٧م)، وأصبحوا مؤيدين أقوياء لحزب الشعب الجمهوري.

في أواسط الخمسينيات وفي الستينيات من القرن العشرين، أدت الهجرة العلوية الضخمة إلىٰ المدن الكبرىٰ في تركيا وألمانيا إلىٰ اختلال النظام الاجتماعي من خلال تدمير البنىٰ الريفية المشتركة المغلقة ودفعت القادمين الجدد إلىٰ المدن إلىٰ إعادة تركيب مجموعة جديدة من الشبكات بناءً علىٰ الأصل المشترك، والذي يعرف باسم (hemserilik) (المواطنة) نسبة إلىٰ نفس المدينة والبلدة[2]، وكوَّن العلويون جمعيات وتضامنيات قائمة علىٰ الاشتراك في المدينة الأصلية، أو الشيخ العلوي لمواجهة التحديات المدنية ولإعادة بناء التفاعلات مع الغالبية السنية. وأثمرت الهجرة مساحات فرص جديدة في الإعلام والتعليم والسياسة والسوق، ومع الفرص القانونية

---

(١) ينظر: Ismail Engin, "Izzettin Dogan: Türkiye'de Bir Alevi Önder", in *Izzettin Dogan*'in Alevi Islam Inanci, Kültürü ile Ilgili Görüs ve Düsünceleri, ed. Ayhan Aydin(Istanbul: Cem Vakfi, 2000), 16-26.

(٢) (*Hemseri*) هو شخص قادم من نفس الإقليم أو المدينة أو القرية. للمزيد، ينظر (الفصل ٤).

المحققة من خلال (دستور ١٩٦١م)، بدأ العلويون في تكوين شبكاتهم الخاصة المستقلة من الجمعيات القائمة علىٰ الشراكة في البلد الأصلي، والتي تمت فيها إعادة إنشاء الهويات والتواريخ. فعلىٰ سبيل المثال: أصبحت جمعية Ankara Haci Bektasi Veli Tourism (أنقرة حاجي بكتاشي ولي للسياحة)، والتي أنشئت في (عام ١٩٦٥م) وتضمنت في عضويتها: مصطفي تيميسي، وسيفي أوكتاي، أصبحت مركزًا لنشاط طلاب الجامعة العلويين.

وفي (عام ١٩٦٦م)، أخذ مجموعة من الرواد السياسيين العلويين الخطوة المنطقية التالية وكوَّنوا حزبهم (الاعترافي) العلوي الصريح، حزب الوحدة (BP: اختصار Birlik Partisi)[1]، وأدَّىٰ الإصرار العلوي المتنامي إلىٰ أول صراعٍ طائفي كبير في فترة الجمهورية في إلبيستان في أثناء مهرجان للموسيقيين الفلكلوريين في يوم (١٢ يونيو ١٩٦٧م).

قال الشاعر العلوي دوغان هيزلان للجمهور بأنَّ «ثمة (١٠ ملايين علوي) دون نائب علوي واحد لتمثيلهم! إنَّنا محرومون من حقوقنا، وندفع إلىٰ المنفىٰ في مختلف أنحاء البلاد، كما أنَّنا محرومون من نصيب في الاقتصاد»[2].

وردًّا علىٰ هذا التصريح، وبناءً علىٰ التصور الشعبي المنتشر بأنَّ العلويين مؤيِّدون متحمسون لحملة الكماليين المضادة للإسلام: هاجمت مجموعة من الشباب السُّنة الراديكاليين العلويين المجتمعين وتحولت إلبيستان إلىٰ ساحة قتال بين الجماعتين، وأسهم هذا الحادث في تسييس الهوية العلوية؛ ففي الانتخابات الوطنية لـ(عام ١٩٦٩م)، حصل حزب الوحدة علىٰ (٢,٨ بالمائة) من الأصوات بواقع (٨ مقاعد) في البرلمان.

وفي أثناء عملية التمدين السريعة، وتوسيع التعليم العام، وحالة الاستقطاب

---

(١) كان رمز الحزب عبارة عن أسد، والذي كان يفهم أنه يمثل عليًا، صهر النبي محمد، ورمزًا للتقديس لدىٰ الشيعة حول العالم. وفي (عام ١٩٧٣م)، غيَّر الحزب اسمه إلىٰ حزب وحدة تركيا (Türkiye Birlik Partisi). وكان اللواء المتقاعد حسن تحسين بيركمن أول رئيس للحزب. وفي (عام ١٩٦٧م)، أصبح حسين بالان رئيس الحزب.

(٢) صحيفة: (*Cumhuriyet*)، بتاريخ (١٣يونيو ١٩٦٧م).

الأيديولوجي الحاد في الستينيات والسبعينيات، تبنىٰ العديد من العلويين استراتيجية غير اعتيادية تسعىٰ إلىٰ المزيد من الوصول إلىٰ الثروة والقوة من خلال دعم الأيديولوجيات اليسارية الثورية. وتم تتميم ذلك بدعمهم المستمر لحزب الشعب الجمهوري باعتباره الحصن الأساسي ضد عودة صعود الإسلام السني، وتظهر دراسة دقيقة لانتخابات (عامي ١٩٧٣، و١٩٧٧م) تسييس الهويات الإثنية الدينية وصدوعًا داخل إطار عمل الاستقطاب اليساري اليميني.

استمر استخدام العلوية لذلك كوسيلة لمعارضة الغالبية السنية السائدة، وعملت كبيئة ثقافية محلية لبناء ونشر الهوية العلوية المسيسة ذات الصلة الوثيقة بالحركات اليسارية. وتمت إعادة تعريف القصائد والترانيم العلوية ونشرها كمكونات أساسية لليسار الأوسع، حيث تكاملت فيها مطالبات العلويين والاشتراكيين وامتزجت معًا.

واستحضر المجتمع العلوي الاشتراكية للتعامل مع قضايا العدالة الاجتماعية والمساواة، بينما استخدمت الحركة الاشتراكية شبكات القواعد الشعبية العلوية ورموزها لتقوية حركتها الأكبر. أمَّا الشباب العلوي المتمدن حديثًا والمقيم في العشوائيات؛ فلم يكن له اهتمام بالعلوية كدينٍ، وإنَّما أعاد تخيلها كمصدر ثقافي للقيم الاشتراكية والتضامن المجتمعي، وسعىٰ حزب العمال التركي الماركسي، ثم من بعده حزب الشعب الجمهوري للتوسع اعتمادًا علىٰ هذه القاعدة العلوية وأيضًا لدمج الحركات الكردية المائلة نحو اليسار؛ لذلك أصبحت العلاقة بين الانتماء الحزبي والهوية الطائفية تصاغ بشكل متزايد باعتبار الأيديولوجية الماركسية اللينينية، و«اعتبر اليسار الراديكالي، مفسرًا التمردات العلوية في الماضي بأنها نواة لحركات شيوعية، اعتبر العلويين حلفاء بطبيعة الحال»[1]، وقد أثارت عملية تعميم الأيديولوجية الشيوعية هذه مخاوف المؤسسة العسكرية، والتي كانت لا تزال ترىٰ تركيا حصنًا للغرب المعادي للشيوعية في سباق الحرب الباردة مع الاتحاد السوفياتي الماركسي؛ ولذلك فقد بات الكثير من القوميين الأتراك يرون العلويين، ليس كمؤيدين متحمسين للعلمانية الكمالية وإنَّما كأدوات محتملة في يد موسكو.

---

(١) Martin van Bruinessen, "Kurds, Turks and the Alevi Revival in Turkey", *Middle East Report 26*, 3 (1996): 8.

في أثناء سبعينيات القرن العشرين، جادل بعض العلماء بأنَّ الهوية العلوية قد تم استيعابها داخل القومية العلمانية التركية السائدة وأنَّها كانت في طريقها إلىٰ الاضمحلال[1]، لكن المذابح الجماعية ضد الشيعة في (عامي ١٩٧٧، و١٩٧٨م) في خمس مدن كبرىٰ (توكات، تشانكيري، تشوروم، سيفاس، كهرمانماراش) قد طعنت في صحة هذا التصور، وأظهرت بشكل أكبر العلاقة بين الانتماء الحزبي والهوية الإثنية الدينية، وأجبرت الصدامات المجتمعية الطائفية بين العلويين والسنة في كهرمانماراش في (ديسمبر من عام ١٩٧٨م) الحكومة علىٰ فرض الأحكام العرفية في (١١ محافظة)، وانتهىٰ هذا الصدام المجتمعي بحصيلة (١٠٦) قتلىٰ (أغلبهم من العلويين)، و(١٧٦) مصابًا، و(٢١٠) من البيوت المدمرة، و(٧٠) من المتاجر التي تم تخريبها.

وسرعان ما اندمج الصراع الطائفي في صراع سياسي؛ حيث كان العلويون يميلون إلىٰ دعم مجموعة متنوعة من الجماعات اليسارية المسلحة، وكان خصومهم يميلون إلىٰ جانب المسلحين اليمينيين القوميين الذين كانوا من الترك السُّنَّة. ووقع حادث خطير آخر يوم (٤ يوليو ١٩٨٠م) عندما هاجمت مجموعة من الأتراك السُّنة اليمينيين أحياءً علوية في بلدة تشوروم، وقتلت (٢٦ شخصًا)، ودمرت (٣٦ منزلًا)، و(١٢ محلًا تجاريًّا)، ومهدت هذه الخلفية من العنف الشديد والاستقطاب الطبقي إضافة إلىٰ الانقسام الطائفي الطريق أمام الانقلاب العسكري لـ(عام ١٩٨٠م).

بحلول أواخر السبعينيات، كان المجتمع مستقطبًا بالنزاع الإثني والطائفي والأيديولوجي. واستغلت بعض الجماعات الإسلامية الضعف الظاهري للدولة في هذه الفترة للتعبير عن مطالباتها المكبوتة منذ فترة طويلة.

فعلىٰ سبيل المثال: نظم أتباع الشيخ النقشبندي سليمان حلمي توناهان مسيرة عامة كبيرة في إسطنبول تحت قيادة كمال كاجار (يوم ٢١ مايو ١٩٧٩م)، لكن الحدث المباشر الذي أدّىٰ إلىٰ (انقلاب ١٩٨٠م) كان لقاءً سياسيًّا لحزب السلامة الوطني

---

(١) Izzettin Dogan, *Alevi*-Islam Inanci, Kültürü ile Ilgili Görüs ve Düsünceler (Istanbul: Cem, 2000), و Reha Çamuroglu, "Alevi Revivalism in Turkey", inOlsson and Özdalga, *Alevi Identity*, 79-84.

بقيادة أربكان في يوم (٦ سبتمبر ١٩٨٠م) في قونيا، بلدة تقع في وسط الأناضول طالما ربطت تاريخيًّا بشخصية جلال الدين الرومي والإسلام السني. وفي هذا الاجتماع، رفضت مجموعة كبيرة من الإسلاميين الترك والأكراد تقدير النشيد الوطني التركي وأنشدوا شعارات تؤيد إعادة حكومة إسلامية إلىٰ تركيا[1]، ورأت المؤسسة العسكرية هذا السلوك تحديًا صريحًا وقررت إنهاء دورة العنف اليميني -اليساري والعلوي- السني من خلال تدخل مباشر في السياسة الداخلية التركية.

* الدولة كوطنٍ ثقافي:

قام بـ(انقلاب ١٩٨٠م) مجموعة من ضباط القوات المسلحة، سعوا إلىٰ التغلب علىٰ انقسامات البلاد السياسية، والاجتماعية وإلىٰ تنفيذ برنامج تعديل هيكلي بقيادة صندوق النقد الدولي لكبح ارتفاع التضخم للغاية، والذي كان يسهم بشكل كبير في الفوضىٰ السياسية، وكانت الإدارة العسكرية بقيادة الجنرال كنعان إفرين ترىٰ الجماعات اليسارية التهديد الأكبر لسلطتها في تلك الفترة، وسعت إلىٰ تقليل تأثيرها من خلال تعزيز (التوليفة التركية الإسلامية).

وقد حشدت هذه السياسة دعمًا كبيرًا، وبدرجة أهم، مهدت الطريق للإصلاحات شبه الثورية لتورجوت أوزال، ويمكن لدراسة دقيقة لمجلة: (Diyanet Dergisi)، دورية شهرية تصدر عن إدارة الشؤون الدينية، والموسوعة الإسلامية الجديدة: (Islam Ansiklopedisi) الصادرة عن مؤسسة الشؤون الدينية، يمكن أن تعطي مؤشرًا علىٰ الدرجة التي تمكّنت بها هذه الأيديولوجية الرسمية من التجذر.

وبدلًا من إظهار العداوة العسكرية التقليدية للإسلام، اتخذ قادة الانقلاب عدة خطوات لاستغلال الدين؛ فقد افتتح هؤلاء دورات جديدة لتعليم القرآن، وجعلوا التعليم الديني إلزاميًا في المدارس العامة، ووظفوا دعاة جددًا. وبالإضافة إلىٰ ذلك، وفي (دستور ١٩٨٢م)، قيّدت المؤسسة العسكرية نشاطات الاتحادات العمالية والجمعيات التطوعية، وألغت الوضع المستقل للجامعات والتلفاز والراديو الخاضعين لإدارة الدولة، وحظرت جميع الأحزاب السياسية، واستولىٰ مجلس الأمن القومي

---

(١) تنظر صحف: *(Cumhuriyet, Milliyet, Hürriyet)*, بتاريخ (٠٧ سبتمبر ١٩٨٠م).

علىٰ الوظائف التشريعية للبرلمان، وعين وزارة مختلطة من المدنيين والعسكريين بقيادة الأدميرال المتقاعد بولنت أولوسو، وحيث إنَّها قد تخلَّصت من أولئك الضباط الذين كانوا مترددين في التدخل مباشرة في الشؤون المدنية؛ كانت المؤسسة العسكرية متحدة داخل صفوفها بشأن الحاجة إلىٰ تدخل عنيف في السياسة[١].

وسعىٰ مجلس الأمن القومي إلىٰ إعادة هيكلة البلاد من خلال أوامره العليا و(دستور ١٩٨٢م)، وهو الأمر الذي صنع منصبًا قويًّا للرئيس، ونتيجة لـ(انقلاب ١٢ سبتمبر)؛ تم القبض علىٰ (٦٥٠,٠٠٠ شخص)، وتم إعداد (١,٦٨٣,٠٠٠ قضية)، وتم الحكم علىٰ (٥١٧ شخصًا بالإعدام)، علىٰ الرغم من تنفيذ (٤٩ حكمًا) فقط من هذه الأحكام.

وبالإضافة إلىٰ ذلك: تم طرد (٣٠,٠٠٠) من وظائفهم نتيجة اعتناقهم لآراء سياسية غير مقبولة، وتم سحب الجنسية التركية من (١٤,٠٠٠ شخص)، وتم حظر (٦٦٧ جمعية ومؤسسة)[٢].

★ الانقلاب العسكري لـ(عام ١٩٨٠م) والتوليفة التركية الإسلامية:

لقد شكَّلت سياسات المؤسسة العسكرية تجاه الثقافة والهوية ثلاثة عوامل، وكانت هذه العوامل، مرتبة بحسب الأهمية؛ هي: إدراك التهديد (الحركة اليسارية)، والإسلام الشخصي لإيفرن، وتوفر الموارد.

وبسبب أنَّ الكثير من الجماعات الكردية والعلوية النشطة كانت متحالفة عن قرب مع المنظمات والحركات الماركسية؛ فقد شعر قادة الانقلاب العسكري بالاضطرار إلىٰ استخدام المؤسسات والرموز الإسلامية كثقلٍ مقابل يضفي عليهم الشرعية، ومن خلال تشجيع مزج أفكار الإسلام السني مع الأهداف القومية، خططت الحكومة العسكرية لتبني إسلام أقل تسييسًا، ويمكن احتواؤه لمواجهة (التهديد اليساري) المبالغ فيه بشدة، وكان القادة العسكريون يعتقدون أنَّ هذه (التوليفة التركية الإسلامية)

---

(١) ينظر: Mehmet Ali Birand, *The Generals'* Coup in Turkey: An Inside Story of 12 September 1980 (New York: Brassey's, 1987), 173-89.

(٢) صحيفة: (Milliyet)، بتاريخ (١٢ سبتمبر ١٩٩٨م).

المقررة رسميًا من المحتمل أن تضعف النزاع المتنامي بين السنة والعلويين من ناحية وبين الأكراد القوميين والدولة التركية من جهة أخرىٰ. قام هؤلاء القادة بإنشاء دائرة جديدة للإرشاد (Irsad Dairesi) ضمن إدارة الشؤون الدينية لمقاومة القومية الكردية في جنوب شرق الأناضول.

ومنذ ذلك الحين، نظمت الدائرة مؤتمرات ومحاضرات بشكل منتظم في المنطقة لتعريف الناس بمخاطر حزب العمال الكردستاني (PKK: اختصار Partiya Karkaren Kurdistan)، وأيديولوجيته الماركسية القومية[1]، ويبدو أنَّ الحكومة العسكرية فضلت استغلال العاطفة الدينية والولاءات التقليدية بدلًا من تشجيع التعددية والديموقراطية التشاركية لتحقيق الاستقرار السياسي والوحدة الوطنية. فوفقًا لعارف سويترك، نائب رئيس إدارة الشؤون الدينية، فمنذ (١٩٨٠م): «كانت مشاعرنا القومية والدينية ممتزجة، وتسعىٰ إدارة الشؤون الدينية إلىٰ تقوية وتنمية الوعي القومي والديني في الوقت نفسه. إنَّ مهمتنا ليست محدودة بالدين فقط؛ وإنَّما تشتمل أيضًا علىٰ حفظ القومية التركية. إنَّ التركي الذي يعيش في ألمانيا يحتاج إلىٰ معرفة تاريخ حرب الاستقلال بجانب معرفته بالإسلام»[2].

لقد حاولت إدارة الشؤون الدينية أن توسع سلطتها وشرعيتها داخل الدولة بأن تصبح الحصن الحصين للقومية التركية. وقد عرفت نفسها بأنَّها المؤسسة التي كان ينبغي منها أن (تحمي وتحافظ علىٰ الهوية القومية التركية)، وتحمي الجيل الجديد ضد الأيديولوجيات (الشيوعية والإلحادية)، وبينما استخدمت إدارة الشؤون الدينية القومية لتعزيز وتوسعة موقعها داخل الدولة، استخدمت المؤسسة العسكرية الدين لزيادة شرعيتها داخل المجتمع وتقوية القومية التركية. وكان هذا التحالف بين القومية والإسلام هو ما ميَّز انقلاب (عام ١٩٨٠م) عن سابقاته من التدخلات العسكرية. وقد وصل الأمر بالجنرال كنعان إيفرن إلىٰ إنشاء علاقة قريبة بمحمد كيركينجي، القيادي القومي النورسي الشهير من أرزوروم[3].

(١) مقابلتي مع أحمد تشيتين، نائب مدير دائرة الإرشاد، (٣٠ مارس ١٩٩٥م).

(٢) مقابلتي مع عارف سويترك، (٢٩ مارس ١٩٩٦م).

(٣) ينظر رسالة محمد كيركينجي في (أبريل ١٩٨٢م) إلىٰ الرئيس كنعان إيفرن في: Mehmet Kirkinci, *Mektuplar Hat*iralar (Istanbul: Zafer Yayinlari: 1992), 84-93.

★ **إسلام إيفرن:**

وضع الجنرال إيفرن، ابن أحد الأئمة وقائد الانقلاب العسكري، وضع سياسات الحكومة العسكرية. ووظَّف إيفرن الإسلام للترويج لأفكاره وسياساته العلمانية ولتوسيع القاعدة المجتمعية للحكومة العسكرية. لقد كان إيفرن يعتقد أن ثمة إسلامًا مستنيرًا منفتحًا للتغيير والعلمنة، وقد استخدم حججًا دينية لرفع الوعي القومي والمسؤولية المجتمعية والقضايا الصحية، مشجعًا التحكم في النسل والتماسك الاجتماعي للمجتمع التركي للتغلب علىٰ الانقسامات الإثنية والأيديولوجية، وأكد إيفرن علىٰ الطبيعة العقلانية للإسلام للترويج للحداثة، وأكَّد علىٰ دور الدين كعامل موحِّد أو مادة رابطة للمجتمع، وكان هدفه هو تحرير الإسلام من التفسيرات الرجعية والتأثيرات السياسية. بالنسبة إلىٰ إيفرن، الإسلام «هو الدين الأكثر عقلانية، ويتمتع بتقدير عالٍ للمعرفة والعلم»[1]، وقد عملت خطابات إيفرن وسياساته علىٰ بيان التوافق بين الإسلام والكمالية.

في أثناء الانقلاب، ولأجل إظهار توافق الإسلام مع الكمالية؛ أعادت المؤسسة العسكرية تعريف الكمالية، وقامت بنشر عمل من ثلاثة مجلدات يحمل عنوان: (Atatürkçülük), (الأتاتوركية)[2]، وتُمثِّل هذه المجلدات فهمًا جديدًا كبيرًا ومساهمة

---

(١) Evren, Türkiye Cumhuriyeti Devlet Baskani Orgeneral Kenan Evren'in Söylev ve Demeçleri: 1985-1986 (Ankara: Basbakanlik, 1986), 221.

(٢) الكتاب الأول: Atatürkçülük: Birinci Kitap, Atatürkün Görüs ve Direktifleri، [الأتاتوركية: الكتاب الأول، رؤىٰ أتاتورك وأوامره] يشتمل علىٰ تصريحات أتاتورك بشأن قضايا متنوعة، بما في ذلك الدولة والأمة والدين والاقتصاد والجيش. الكتاب الثاني: Atatürkçülük: Ikinci Kitap, Atatürk ve Atatürkçülüge Iliskin Makaleler، [الأتاتوركية: الكتاب الثاني، مقالات عن الأتاتوركية وأتاتورك]، يشتمل علىٰ عدد من المقالات كتبها علماء ورجال دولة حول آراء أتاتورك بشأن الدولة والأمة والاقتصاد والدين. أمَّا الكتاب الثالث: وهو الأكثر أهمية؛ حيث إنَّه يقدم اجتهاد المؤسسة العسكرية بشأن أفكار أتاتورك وأيديولوجيته، فيحمل عنوان: Atatürkçülük: Üçüncü Kitap, Atatürkçü Düsünce Sistemi, [الأتاتوركية: الكتاب الثالث، الأتاتوركية: نظام الفكر الأتاتوركي]. يطرح القسم المتعلق بالدين حجة لصالح (الإسلام المستنير)، (صفحة/ ٢٢٥-٤١). طُبعت هذه المجلدات الثلاثة أول مرة من خلال مكتب الطباعة الخاص برئيس الأركان =

في فهم الكمالية. إنَّ هذه الكتب تُعيد اكتشاف مصطفىٰ كمال التقي الجديد الذي كان يدرك أهمية جعل الإسلام مستنيرًا، ونفذ إصلاحات تحديثية لتحرير الإسلام من القوىٰ الرجعية.

وتحمل هذه الكتب ثلاث رسائل: الدين ضروري للتماسك الاجتماعي للأمة، الكمالية والإسلام متوافقان، والعلمانية ضرورية لتطوير (الإسلام الحقيقي)، أي: الإسلام المستنير، وكانت إصلاحات كمال تهدف إلىٰ إنشاء (دين عقلاني ومنطقي)[(١)].

لقد كان إيفرن يتمتع بفهم أفضل بكثير لدور الدين باعتباره المادة المحافظة علىٰ تماسك المجتمع ومصدر الأخلاقيات وقوة فكرية لتسليح المسلم العادي ضد التهديد الشيوعي[(٢)]. لقد تعامل خطاب وسياسات (انقلاب ١٩٨٠م) مع الإسلام باعتباره عنصرًا يخدم الأمة والقومية، بدلًا من كونه قوةً مستقلة تتنافس مع علمانيتهم وقوميتهم، ولم تكن فكرة أنَّ الإسلام هو أهم مادة محافظة علىٰ تماسك الأمة التركية والقومية فكرة جديدة[(٣)]، لقد وجدت فرصة سانحة لأولئك المفكرين القوميين المحافظين الذين كانوا يُؤكِّدُون علىٰ الجانب الإثني الديني من القومية التركية لوضع أفكارهم محل الممارسة العملية؛ ففي نظرهم، كان الإسلام قد ألهم واستحضر شعورًا بالهوية الشخصية والمجتمعية إلىٰ الأتراك، ولقد كان هذا السياق القومي هو الذي تم فيه التعامل بشكل إجمالي مع قضية اعتبار المقدس مصدر المسؤولية

= (عام ١٩٨٣م). ثم أعيدت طباعتها من قبل وزارة التعليم ,(*Atat*ürkçülük المجلدات ١-٣ [Istanbul: إصدار Milli Egitim Bakanligi Basimevi, 1984])، ووزعت علىٰ جميع المدارس في تركيا باعتبارها الكتاب المصدر في التعريف بالكمالية.

(١) *Atat*ürkçülük: Birinci Kitap, 465-67.

(٢) بعد انقلاب (١٩٨٠م)، انخرطت المؤسسة العسكرية بنشاط في عملية تطوير ونشر الإسلام المستنير. وتم إدخال مقرر دراسي عن الإسلام في جميع الأكاديميات العسكرية. وقد أكد الكتاب الدراسي لذلك المقرر بانتظام علىٰ كون الإسلام ضروريًّا لإنشاء مجتمع أخلاقي يكون فيه الناس مسؤولين وذوي توجه نحو الواجب تجاه دولتهم ومجتمعهم. Osman G. Feyzioglu, ed., *Askerin Din Bilgisi* (Ankara: Kara Kuvvetleri Komutanligi Basimevi, 1981)، والكتاب مكتوب من وجهة نظر إسلامية حنفية سنية ويوفر القليل من المعلومات عن التفسيرات العلوية للإسلام.

(٣) Ibrahim Kafesoglu, *T*ürk-Islam Sentezi (Istanbul: Ötüken, 1999).

الأخلاقية الموجهة نحو الواجب تجاه الوطن والدولة والأمة.

قررت المحاكم العسكرية بأنَّ «القانون الأساسي للتعليم يشجع علىٰ تعليم حب الله والنبي، كطريقة لغرس القيم الأخلاقية في الطلبة، وستؤدي تلك العوامل إلىٰ حبِّ الوطن والأمة والعائلة»[1]؛ لذلك فإنَّ المحكمة المهيمن عليها من قبل العسكريين لم ترَ أنَّ جميع صور التعليم الديني في المدارس الثانوية تعد عملًا معاديًا للعلمانية.

لقد سعت المؤسسة العسكرية إلىٰ تقوية الوحدة الوطنية من خلال استخدام الإسلام باعتباره رابطها الاجتماعي المشترك. لقد تم وضع التوليفة التركية الإسلامية من قبل مجموعة من العلماء المحافظين الذين كانوا أعضاء في منظمة مأوىٰ المفكرين، منظمة أسست (عام ١٩٧٠م)، وكان من المفترض أن تحمي الروح التركية من الثقافات الأجنبية[2]، وسعت هذه الأيديولوجية الجديدة إلىٰ إنشاء موافقة عامة علىٰ تعزيز قوة الدولة.

لقد كانت منظمة مأوىٰ المفكرين متعاطفة مع البعد الإسلامي للهوية التركية الحديثة، وكانت تتمتع بعلاقات جيدة مع جهاز الدولة والمجتمع المدني، ورأت القيادة العسكرية هذه الجماعة من المفكرين مثالية لبناء أيديولوجية جديدة؛ لأنَّ عقم الوضعية الكمالية كأيديولوجية لشرعنة الدولة قد أصبح جليًّا (عام ١٩٨٠م)، وحاولت منظمة مأوىٰ المفكرين إنشاء أيديولوجية جديدة من رحم الثقافة الشعبية العثمانية والإسلامية والتركية، وذلك بغرض تبرير هيمنة النخبة الحاكمة، وحاول هؤلاء إعادة تفسير الدولة باعتبارها متممة للأمة والمجتمع، وتم توظيف ذخيرتهم من الأساطير والرموز العثمانية الإسلامية، وللمرة الأولىٰ في العصر الجمهوري، لجعل الماضي يبدو ذا علاقة بالحاضر.

---

(١) ينظر القرار (رقم ١٩٨٢/ ٦١٤) للمحكمة العسكرية العُليا في: Mustafa Tuncel, *163.* Madde hakkìnda kesinlesmis kararlar (Istanbul: Yeni Asya, 1983), 13.

(٢) ينظر ميثاق تأسيس منظمة مأوىٰ المفكرين: *Aydì*nlar Ocagì Dernegi Tüzügü (Istanbul: Aydinlar Ocagì Yayìnlarì, 1989), (صفحة/ ٧)، ينظر: MustafaErkal, "21 Yüzyìla Dogru esi ve Laiklik.Milli Kültürlerin Gelecegi ve Bazi Çeliskiler", in *Islamiyet*, Millet Ger (Istanbul: Aydìnlar Ocagì, 1994).

ويمكن للمرء أن يرىٰ الطبيعة التشاركية للإسلام والقومية التركية جلية في هذه العبارة لمصطفىٰ إركال، العضو البارز في المنظمة: «إنَّ الإسلام دين يسعىٰ إلىٰ الوحدة دون القضاء علىٰ الاختلافات فوق كل التنوعات. كيف يمكن أن توحد الأتراك معًا أو تتوحد مع الجماعات الأخرىٰ من خلال تجاهل عاداتهم وتراثهم، ولغتهم الأم، وتاريخهم القومي، وأدبهم، وموسيقاهم، والمعمار التركي الإسلامي، والمولد (mevlid)، والاستعراض العسكري العثماني (Mehter Marsi)، ونظافتهم واحترامهم؟ إنَّ الاختلاف بين بروتستانتي روسي وبروتستانتي ألماني، وبين كاثوليكي إيطالي وكاثوليكي إسباني هو حقيقة من حقائق الحياة، إنَّ اختلافاتنا عن باقي الأمم المسلمة هو ببساطة النوع نفسه من الاختلافات»[1].

لقد كانت هذه الأيديولوجية موجهة نحو تجاوز المصالح المحدودة بالجماعات الضيقة من خلال التأكيد علىٰ خطورة الفوضىٰ الأناركية والانقسامات الاجتماعية علىٰ العائلة والأمة والدولة، وقد ساعدت الأيديولوجية والحلول التي قدمتها منظمة مأوىٰ المفكرين -الإسلام والقومية- علىٰ صياغة (دستور ١٩٨٢م)، حيث كان عضوان في المنظمة أعضاء أساسيين كذلك في لجنة إعداد الدستور.

وبذلك استخدم قادة الانقلاب الدين، من بين وسائل أخرىٰ، لتأمين قبول سلطتهم؛ فعلىٰ سبيل المثال: قامت القيادة بتحويل إدارة الشؤون الدينية إلىٰ مؤسسة دستورية. تحدد (المادة ١٣٦) من (دستور ١٩٨٢م) هدف إدارة الشؤون الدينية بأنَّه «تحفيز وتقوية التضامن والوحدة الوطنيين»[2].

وإضافة إلىٰ ذلك: طالبت (المادة ٢٤) الدولة بتطبيق التعليم الديني والأخلاقي ضمن سياق من (التضامن والوحدة الوطنية)، محددة أنَّ الدولة هي المؤسسة الوحيدة التي ينبغي لها أن تطبق التعليم الديني، وجاعلة التعليم الديني ومقررات الأخلاق إجبارية في المدارس الابتدائية والثانوية.

وفي سياق إعداد (المادة ٢٤) في الاجتماع الاستشاري، برَّر واضعو الدستور التعليم الديني الإجباري بأنَّه وسيلة لتقديم «معرفة موحَّدة عن الإسلام»، و«مصدر

---

(١) Erkal, "21 Yüzyilda", 52.

(٢) ينظر: Istar B. Tarhanli, *M*üslüman Toplum, "laik" Devlet: Türkiye'de Diyanet Isleri Baskanligi (Istanbul: AFA, 1993).

للثقافة القومية، والتي هي المهمة الأساسية للدولة»[1].

وعبّر الدستور عن رؤىٰ قادة الانقلاب، الذين كانوا يعدون التعليم الديني في ذلك الوقت (مادة لاصقة) ضرورية للمحافظة علىٰ الوحدة الوطنية، ومع ذلك: فقد جادل واضعو الدستور بأن دور تدريس المعتقدات الإسلامية (السليمة) كان عملًا مختصًا بنظام التعليم الذي تديره الدولة فقط، وليس مهمة تقوم بها المؤسسات والمدارس الخاصة؛ لذلك وبينما خففت قيادة الانقلاب من العداء الشديد للدين الذي اتصفت به بداية الفترة الكمالية، فقد سعت أيضًا إلىٰ احتواء الفكر الديني والحياة الاجتماعية للجمعيات والسيطرة عليها لتناسب أهدافها السلطوية الضيقة.

وبينما استغلت منظمة مأوىٰ المفكرين الإسلام لتجاوز المصالح والهويات الأخرىٰ، عملت إدارة الشؤون الدينية الرسمية في الوقت نفسه علىٰ توظيف القومية التركية لفتح المزيد من المساحات لممارسة الدين، وبالعمل جنبًا إلىٰ جنب، كانت هاتان المنظمتان فعالتين إلىٰ درجة كبيرة في إقناع الكثير من العامة ومسؤولي الدولة باستبطان التوليفة التركية الإسلامية الجديدة، لكن هذه الأيديولوجية الجديدة القائمة علىٰ الهيمنة تجاهلت الطابع متعدد الثقافات للمجتمع التركي وخصوصية الهويات الكردية الإثنية والعلوية الطائفية.

وبالإضافة إلىٰ ذلك: انتقد الكتّاب الإسلاميون المعادون للقومية التوليفة التركية الإسلامية باعتبارها الأيديولوجية الجديدة المؤيدة لأمريكا، والتي كانت تهدف بسخرية إلىٰ التلاعب بالمشاعر الإسلامية لإضعاف عالمية الإسلام ووحدة التضامن الإسلامي من خلال التأكيد علىٰ العرقية التركية[2]، كما كان الكماليون اللّاأدريون واليساريون أيضًا علىٰ الجانب الناقد للطرح؛ لأنّه لَطّف من الجانب العلماني للقومية التركية، وأضعف من أصالة العلمانية الكمالية المقاومة للدين[3].

---

(١) *Dan*isma Meclisi Tutanak Dergisi, B: 140 (January 9, 1982), 276-84.

(٢) ينظر: Abdurrahman Dilipak, *Bu Din Benim Dinim Degil* (Istanbul: Isaret Yayìnlarì, 1990), Hüseyin Hatemi, "Islamì Kullanìyorlar", *Cumhuriyet*, April 23, 1987; Ali Bulaç, *Bir Ayd*ìn Sapmasì (Istanbul: Beyan Yayìnlarì: 1989), 156-58 and 173-77, Ismet Özel, *Tehdit Degil Teklif* (Istanbul: Iklim Yayìnlarì, 1987), 139.

(٣) Özer Özankaya, *Atat*ürk ve Laiklik: Türk Demokrasi Devriminin Temeli (Istanbul: Tekin, 1983), Emre Kongar, 12 *Eyl*ül Kültürü (Istanbul: Remzi Kitabevi,1993).

في خضم مجهوداتهم لهندسة شكل جديد من الثقافة التركية الإسلامية غير المسيسة، أصدر قادة الانقلاب تقرير الثقافة الوطني[1]. بنىٰ التقرير، الذي أعد بمساعدة منظمة مأوىٰ المفكرين، توليفتَه التركية الإسلامية علىٰ أعمدة العائلة والمسجد والمؤسسة العسكرية[2]، ثلاثة أعمدة مؤسسية أُريد لها أن تنتج مجتمعًا منضبطًا وموحدًا[3]، ويبدو أنَّ المفهوم الإسلامي التاريخي للأمة (مجتمع المؤمنين) كان قد وضع النموذج لشعور جديد من الاجتماع، والذي يُمكنه نظريًّا أن يقوي الوحدة والتضامن المجتمعيين، وبالتالي؛ يزيل النزاعات والأيديولوجيات المتعارضة[4].

في الحقيقة: قام قادة (انقلاب ١٩٨٠م) بالتأكيد لأول مرة وعلىٰ المستوىٰ الرسمي علىٰ كون المكون الديني للأمة والدولة مهمًّا وجديرًا بالاحترام، ولأجل حل مشكلة الشرعية هذه؛ لم يتردد مسؤولو الدولة في تكييف نموذج الأمة مع صياغتهم الجديدة لأيديولوجية الدولة. لقد اتبع قادة الانقلاب في الحقيقة سياساتٍ داخلية وخارجية مؤيدة للإسلام.

فعلىٰ سبيل المثال: سمح قادة الانقلاب بدفن محمد زاهد كوتكو، أحد شيوخ النقشبندية، في باحة مسجد السليمانية في إسطنبول، وامتنعوا عن إغلاق المعاهد الدينية وبيوت الطلبة التابعة للطريقة السليمانية[5].

علىٰ الرغم من أنَّ قادة الانقلاب العسكري تنازلوا عن المساحة للإسلام في تعريف أيديولوجية الدولة وهويتها القومية؛ فقد استمروا في التأكيد علىٰ الدور المركزي

---

(١) *Milli K*ültür Raporu (Ankara: State Planning Organization, 1983).

(٢) ينظر: Ibrahim Kafesoglu, *T*ürk-Islam Sentezi (Istanbul: Aydìnlar Ocagì, 1985).

(٣) لمعلومات عن التوليفة التركية الإسلامية ومقتضياتها علىٰ المدىٰ الطويل، ينظر: Bozkurt Güvenç, *Dosya T*ürk-Islam Sentezi (Istanbul: Sarmal Yayìnlari, 1991).

(٤) F. Birtek and B. Toprak, "The Conflictual Agendas of Neo-Liberal Reconstruction and The Rise of Islamic Politics in Turkey: The Hazards of Rewriting Modernity", *Praxis International* 13, 2 (1993): 195.

(٥) ينظر: Nevzat Bölügiray, *Sokaktaki Askerin D*önüsü (Istanbul: Tekin Yayìnlari, 1991), 203-205.

للدولة في السياسة التركية، ويبدو هذا جليًا في (دستور ١٩٨٢م)، الذي يجعل مجلس الأمن القومي هو المصدر النهائي للسلطة؛ فوفقًا لوصف مهام مجلس الأمن القومي في (المادة ١١٨) من (دستور ١٩٨٢م): «سيقدم مجلس الأمن القومي لمجلس الوزراء رؤاه بشأن اتخاذ القرارات، والتحقق من التنسيق اللازم فيما يتعلق بصياغة ووضع وتنفيذ سياسة الأمن القومي للدولة، وسيعطي مجلس الوزراء الأولوية في الاعتبارات لقرارات مجلس الأمن القومي المتعلقة بالإجراءات التي يراها ضرورية لحفظ بقاء واستقلال الدولة، وتماسك وعدم انقسام البلاد، وأمن وسلامة المجتمع».

ويستعرض قانون مجلس الأمن القومي بالإضافة المهام الأساسية للمجلس، وهي:

(١) اتخاذ الإجراءات الضرورية لحفظ النظام الدستوري، وضمان الوحدة والتماسك الوطنيين، وتوجيه الأمة التركية نحو الأهداف الوطنية وفقًا للمبادئ والإصلاحات الكمالية، من خلال توحيد الأمة حول مُثُل وقيم قومية.

(٢) صياغة رؤىٰ مجلس الأمن القومي المحددة رسميًا، والتي ينبغي الالتزام بها واتباعها من قبل الحكومة في أوقات إعمال أحكام الطوارئ، أو الأحكام العُرفية، أو التعبئة العامة أو الحرب.

وتحت (دستور ١٩٨٢م)، تتمتع المؤسسة العسكرية بالاستقلال التام في تحديد قواعد التجنيد والترقيات الخاصة بها، وميزانيتها، وكيفية تعريفها وتنفيذها لسياسة الأمن القومي. ويتنوع هذا الدور العسكري ما بين الوصاية المباشرة والخفية من خلال حفظ الإرادة السياسية والقدرة علىٰ اتخاذ المواقف السياسية، وفي (دستور ١٩٨٢م) وفي الممارسات التالية للانقلاب، ترىٰ المؤسسة العسكرية التركية نفسها الحامية للدولة وتعد مصالحها هي مصالح الدولة، وتخلط المؤسسة العسكرية بين استقلالها واستقلال الدولة. بعبارة أخرىٰ: فبالنسبة إلىٰ المؤسسة العسكرية، يعني استقلال الدولة: عزل المؤسسة العسكرية عن القوىٰ الاجتماعية وحرية تعريف الأخطار الوجودية علىٰ الدولة والإبقاء علىٰ العوامل المكونة للنظام الكمالي فوق وحول الحكومات. في تركيا، تعد المؤسسة العسكرية هي المؤسسة ذات السيادة النهائية في تعريف التهديدات الأمنية وليس الشعب ولا ممثلوه المنتخبون.

وقد نجح هذا الخلط بين استقلالية ومصالح كل من الدولة والمؤسسة العسكرية بشكل فعّال في عسكرة الدولة وتحويلها إلىٰ موظفٍ أمني. ويبدو أنَّ فهم المؤسسة العسكرية للكمالية باعتبارها مشروع (تحديث) يهدف إلىٰ إنشاء مجتمع علماني وقومي هو ما يبرر استقلاليتها. فباعتبارها الحامي والمنفذ لمشروعات التحديث، تعرف المؤسسة العسكرية العلمانية والقومية بأنّهما العمودان الأساسيان في المشروع التحديثي الكمالي، وتنظر المؤسسة إلىٰ أيّ تحدٍ للعلمانية والقومية بعين الريبة وتصم أصحابه بالرجعية (المعادية للحداثة)، و(حب الشقاق)[١].

من الناحية المؤسسية، يُعد ضباط العسكرية التركية جيدي التعليم، ولهم هوية مؤسسية وشعور بالرسالة وهي أن يكونوا (حماة الكمالية)، ويتم تجنيد هؤلاء الضباط في الغالب من الطبقات الدنيا والوسطىٰ، وكمجندين جدد صغار في المدرسة الثانوية العسكرية من سن الثالثة عشرة، يتم تلقينهم المعتقد الكمالي في تركيا علمانية (أي: غير دينية) قومية (تركية) مستقبلة اتجاه الغرب، وتتمتع هذه الهوية المؤسسية العسكرية، والتي تتضمن الاحترافية والوصاية والنفور من الساسة المدنيين، تتمتع بقوة دفع متأصلة نحو (حماية وتوجيه) المجتمع ومنع تكوين مراكز قوة مستقلة خارج سيطرة الدولة[٢].

بالإضافة إلىٰ مجلس الأمن القومي، أعطىٰ الدستور الجديد السلطة للرئيس لإجراء تعيينات أعضاء المجلس الأعلىٰ للتعليم (YÖK : اختصار Yüksek Ögretim Kurumu) وحل البرلمان وتعيين القضاة في المحكمة الدستورية ومحكمة الاستئناف العسكرية وتعيين جميع أعضاء المجلس الأعلىٰ للقضاة[٣]، ومنع الدستور وجود أي اتصال بين الاتحادات التجارية والجمعيات المهنية وجماعات الضغط والأحزاب السياسية.

وبالإضافة إلىٰ ما ذكر، وحيث إنَّ غالبية العنف الأيديولوجي الذي وقع فيما قبل

---

(١) Muhsin Batur, *An*ilar ve Görüsler: Üç Dönemin Perde Arkasi (Ist: Milliyet, 1985), 187.
يحدد باتور التهديد للعلمانية والقومية باعتبارهما المبدأين اللذين يؤدي تعرضهما للخطر إلىٰ تحفيز التدخل العسكري.

(٢) Ümit Cizre Sakallioglu, "The Anatomy of the Turkish Military's Autonomy", *Comparative Politics 29*, 2 (1997): 151-66.

(٣) K. Haluk Yavuz, *Siyasal Sistem Aray*islari ve Yürütmenin Güçlendirilmesi (Ankara: Seçkin, 2000).

(١٩٨٠م) كان متمركزًا حول حرم الجامعات: أنشأ قادة الانقلاب المجلس الأعلىٰ للتعليم بهدف التخلص من الأساتذة ذوي الميول اليسارية ولإضفاء المركزية علىٰ المقررات وإدارة الجامعات، وقد كان المجلس الأعلىٰ للتعليم يتمتع أيضًا بسلطة تعيين وطرد أعضاء هيئات التدريس وتحديد المقررات والخطط البحثية وتحديد نمط الملابس لكل من هيئة التدريس والطلبة[١].

يظهر (دستور ١٩٨٢م) أنَّ المؤسسة العسكرية التركية، رغم الإصلاحات علىٰ مستوىٰ السطح، لم تكن تنوي التخلي عن قوتها الحقيقية باعتبارها الحامي السيادي للدولة والأيديولوجية الكمالية لصالح حكومة مدنية ديموقراطية حقيقية.

واستجابة للرؤية الشمولية للدولة -المتمثلة في تدخلها في كل جانب من جوانب الحياة الاجتماعية- كما تُبيِّن صياغة (دستور ١٩٨٢)، تمثَّل ردُّ فِعل الجماعات الاجتماعية في أجندات ليبرالية، مطالبين بمساحات حرة ورفعٍ لسيطرة الدولة علىٰ الاقتصاد والتعليم، وأدَّىٰ هذا الرد التحرري إلىٰ إطلاق العنان لدورة جديدة من الجدل حول الحدود الشرعية بين الدولة والمجتمع وبين الفرد والمجتمع، وساهمت هذه البيئة السياسية والاقتصادية الجديدة فيما يلي (عام ١٩٨٠م) في تسهيل أنشطة الجماعات الإسلامية والطرق الصوفية.

لقد كانت المؤسسة العسكرية ترغب في توافر تحول منظم وتدريجي نحو السياسة الانتخابية، وبالتالي؛ فقد منعت المؤسسة أكثر من سبعمائة سياسي سابق من العمل السياسي لمدة خمس إلىٰ عشر سنوات، وأعطىٰ مجلس الأمن القومي السلطة لنفسه للقيام بعملية فحص الأحزاب السياسية والمرشحين السياسيين الجدد، وأعلن قانونية ثلاثة فقط من بين سبعة عشر حزبًا تقدموا للمشاركة في الانتخابات العامة لـ(عام ١٩٨٣م)، وقدمت المؤسسة العسكرية الدعم الكامل للحزب الوطني الديموقراطي (Milliyetçi Demokrasi Partisi اختصار: MDP) بقيادة الجنرال المتقاعد تورجوت سونالب وتحملت وجود حزب شعبي (ديموقراطي اشتراكي مظهر للولاء)، (Halkçi Parti اختصار: HaP) بقيادة بيروقراطي متقاعد عالي الرتبة من مؤيدي

(١) ينظر: قانون التعليم العالي (رقم ٢٥٤٧)، والذي سُن بتاريخ (٤ نوفمبر ١٩٨١م)، وقانون أحكام الطوارئ (رقم ١٤٠٢).

الانقلاب هو نجدت جالب، لكن المؤسسة العسكرية انتقدت بشكل معلن الحزب الثالث، حزب الوطن الأم (ANAP: اختصار Anavatan Partisi) بقيادة تورجوت أوزال، وذلك في الليلة السابقة علىٰ الانتخابات مباشرة، لكن هذا التحرش ليلة الانتخابات سرعان ما أتىٰ بنتيجة عكسية، وساهمت علاقات أوزال مع الجمعيات غير الرسمية وشبكات السلطة التقليدية بشكل كبير في الانتصار الانتخابي لحزبه.

★ فتح مساحات فرص جديدة:

في أول انتخابات تالية لـ(انقلاب ١٩٨٠م) العسكري، صعد حزب أوزال، الوطن الأم، إلىٰ السلطة برصيد (٤٥,٢ بالمائة) من مجموع الأصوات وحصد (٢١١ مقعدًا) في البرلمان ذي الأربعمائة مقعد، وتقلد أوزال منصب رئيس الوزراء بين (عامي ١٩٨٣، و١٩٨٩م)، ثم منصب رئيس الجمهورية حتىٰ وفاته في (عام ١٩٩٣م).

وكانت واحدة من أكثر التركات ممتدة التأثير من سنوات أوزال هي التصريح الرسمي بوجود رؤىٰ جديدة بشكل راديكالي لدور الإسلام والتراث العثماني في المجتمع التركي المعاصر؛ فقد استخدم أوزال الطرق الصوفية وعلاقات القرابة وجمعيات المساجد في بناء جسور ديناميكية مع المجتمع، ممَّا أدىٰ إلىٰ تكييف هذه الشبكات التقليدية مع البيئة الحضرية الحديثة. واتبع أوزال أيضًا سياسةً ترمي إلىٰ أسلمة نظام التعليم. وقام وزير تعليمه، وهبي دينتشرلر، وهو أحد المريدين النقشبنديين المعروفين، قام بإعداد مقرر جديد يركز علىٰ إعادة كتابة طريقة تقديم التاريخ والثقافة الوطنيين. وفي المقرر الجديد، استخدم تعبير (وطني)، (milli) في أحيان كثيرة بدلالة دينية[١]، وكانت الدائرة المركزية لإدارة أوزال تشمل أعضاء بارزين في حزب السلامة الوطني المنحل ذي الميول الإسلامية ومريدين نقشبنديين بارزين، وكان أوزال نفسه منحدرًا من عائلة نقشبندية متدينة.

لقد أدت سياسة أوزال الاقتصادية الليبرالية ومعارضته للبيروقراطية وسلوكه المؤيد

(١) Binnaz Toprak, "The State, Politics and Religion in Turkey", in *State*, Democracy and the Military, ed. Metin Heper and Ahmet Evin (Berlin: de Gruyter,1988), 131-32;, Jeremy Salt, "Nationalism and Rise of Muslim Sentiment in Turkey", *Middle East Studies 31*, 1 (January 1995): 16.

للإسلام إلىٰ إكسابه شعبية كبيرة، وقد كان أول رئيس وزراء في عصر الجمهورية يؤدي فريضة الحج إلىٰ مكة ويكون منفتحًا بشأن ممارساته الدينية[1]، وشجع حزب الوطن الأم حرية التعبير الديني وزاد من دعم الدولة للمؤسسات الدينية، وكانت إحدىٰ علامات الأسلمة المتزايدة للنخبة الحاكمة هي إدخال واعتماد مناسبات الإفطار خلال رمضان. وأصبحت هذه المناسبات، علىٰ طراز إفطار الصلاة الوطني في واشنطن، استعراضًا يهدف إلىٰ الإقرار وإضفاء الهيبة علىٰ نخبة تقية متماشية مع الشعور الشعبي في مركز الحكومة.

وبدأ أوزال مجموعة جديدة من السياسات فيما يتعلق بالمسألة الكردية، سامحًا بحرية ثقافية أوسع للأكراد، والذين لم يكونوا يتمتعون بالاعتراف بهم كجماعة إثنية مستقلة فيما سبق علىٰ ذلك العهد.

وإضافة إلىٰ ذلك: كان أوزال -دائمًا- ما يشجع انضمام تركيا الكامل إلىٰ الاتحاد الأوروبي، متعاملًا مع العضوية المحتملة باعتبارها وسيلة لإضعاف الموقع السلطوي للمؤسسات الكمالية الدائرة في فلك الدولة، وصناعات القطاع العام وأولئك المنتفعين من رعاية تلك المؤسسات، وبالتوافق مع متطلبات طلب الانضمام إلىٰ عضوية الاتحاد الأوروبي، قبل أوزال في (عام ١٩٨٧م) حق المواطنين الأتراك الأفراد في التظلم لدىٰ المفوضية الأوروبية لحقوق الإنسان.

ومنذ ذلك الحين: استخدم مواطنو تركيا المتحدثون بالكردية تلك المنصة لتحدي سلوك الدولة التعسفي. وفي (عام ١٩٨٨م)، وقَّع أوزال أيضًا علىٰ الاتفاقية الأوروبية لمنع التعذيب ومعاهدات الأمم المتحدة المتعلقة بالشأن نفسه، وفي (عام ١٩٩٠م)، وبعد وصول أوزال إلىٰ منصب الرئاسة، اعترفت الحكومة التركية بالسلطة القضائية الإلزامية للمحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان، وفي العام نفسه: قاد أوزال الحكومة في إبرام الاتفاق علىٰ البروتوكول الإضافي التاسع للاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان، والذي يعطي الحق للفرد بالتظلم لدىٰ محكمة العدل الأوروبية، وفي الشهر نفسه: أقرت الحكومة النسخة المنقحة من الميثاق الاجتماعي الأوروبي وميثاق باريس، وكان إقرار هذه المعاهدات الدولية مهمًا؛ لأنَّه، ووفقًا (للمادة ٩٠ من دستور

---

(١) مجلة: (*Nokta*)، عدد (١٦يونيو ١٩٨٥م)، (صفحة/ ٢٠-٢٢).

١٩٨٢م)، ينبغي أن تصبح مواد المعاهدات الدولية التي تعد تركيا طرفًا فيها أجزاءً متممة للقانون المحلي.

في أثناء رئاسة أوزال، أبطلت الحكومة أيضًا (في أبريل ١٩٩١م) القانون الوحشي (رقم ٢٩٣٢م)، والذي كان يحظر استخدام اللغة الكردية في الأماكن العامة والخاصة[١]، وقد كان قادة الانقلاب العسكري قد فرضوا هذا القانون في (أكتوبر ١٩٨٣م) في ردِّ فعل علىٰ المظاهر المتنامية للقومية الإثنية الكردية[٢]، لكن هذا القانون فشل في كبت جهود صنع فضاء سياسي واجتماعي للأكراد داخل تركيا.

في الحقيقة: ربما كان هذا القانون سيدفع حزب العمال الكردستاني إلىٰ اتخاذ طريق الكفاح المسلح ضد الحكومة (عام ١٩٨٤م)، بعد حوالي عام من إقراره، لكن أغلب السياسيين الأكراد واصلوا الضغط من أجل مطالباتهم داخل الأحزاب القانونية، وفي (عام ١٩٨٩م)، وعندما شارك أعضاء أكراد من حزب الشعب الاشتراكي الديموقراطي اليساري (SHP: اختصار Sosyal Demokrat Halkçi Parti) في مؤتمر كردي عقد في باريس، أدىٰ الخلاف الناتج عن ذلك إلىٰ طردهم من الحزب ثم تكوين أول حزب كردي الميول، حزب العمال الشعبي (HEP: اختصار Halkin Emek Partisi) في (يونيو عام ١٩٩٠م)، وفي أثناء الانتخابات العامة لـ(عام ١٩٩١م)، كان حزب العمال الشعبي قد عقد تحالفًا مع حزب الشعب الاشتراكي الديموقراطي وحصل علىٰ (٢٢ مقعدًا) في البرلمان.

وكان هذا التحالف الانتخابي نتيجة لقانون الانتخابات التركي الذي نصَّ علىٰ: أنَّ كل حزب سياسي يجب أن ينظم ويتنافس في انتخابات في كل محافظة، ويتجاوز قيمة الحد الوطني بقدر (١٠ بالمائة) لأجل كسب مقعد بالبرلمان، وهي شروط لم يكن حزب العمال الشعبي ليلبيها كحزبٍ مستقل.

وتفكَّك هذا التحالف عندما أقسم بعض النواب الأكراد حديثي الانتخاب علىٰ الولاء للدستور التركي باللغة الكردية في أثناء مناسبة رسمية، وارتدوا أيضًا ألوان علم

---

(١) صحيفة: (*Resmi Gazete*)، (يشار إليها فيما بعد بـ*RG*)، بتاريخ (١٢ أبريل ١٩٩١م)، (صفحة/ ٨).

(٢) (*RG*)، بتاريخ (٢٢ أكتوبر ١٩٨٣م)، (صفحة/ ٢٧، ٢٨).

حزب العمال الكردستاني (الأخضر والأصفر والأحمر)، وأدت هذه الواقعة ورفض النواب الأكراد استنكار الأعمال الإرهابية لحزب العمال الكردستاني إلىٰ تفكك الائتلاف، وتم حظر حزب العمال الشعبي بعد ذلك بفترة قصيرة من قِبل المحكمة الدستورية بتهمة: (الترويج للانفصال العرقي).

وفي يوم (١٩ أكتوبر ١٩٩٢م)، أسس الأعضاء السابقون بحزب العمال الشعبي حزب الحرية والديموقراطية الجديد (ÖZDEP: اختصار Özgürlük ve Demokrasi Partisi)؛ وفي غضون ثلاثة أشهر، بدأ المدعي العام إجراءات إغلاق هذا الحزب الجديد بسبب دعوته لحلٍّ فيدرالي للمشكلة الكردية، وتم حظره رسميًا من قبل المحكمة الدستورية يوم (١٤ يوليو ١٩٩٣م)[1]، وقبل أن يتحقق هذا الإغلاق الرسمي، قام النواب الأكراد بالمناورة لتسجيل حزب جديد آخر، حزب الديموقراطية (DEP: اختصار Demokrasi Partisi).

وأدَّت الضغوط القانونية إلىٰ تطرف قيادة حزب الديموقراطية، وأصبح خطيب دجله، النائب عن ديار بكر، والذي كان معروفًا بتعاطفه المعلن مع حزب العمال الكردستاني، أصبح هو موجِّه سياسات الحزب. وفي (فبراير عام ١٩٩٤م)، قام نشطاء من حزب العمال الكردستاني بقتل خمسة مجندين شباب في محطة قطار توزلا، بالقرب من إسطنبول. ودافع دجله عن الهجوم باعتبار الضحايا (أهدافًا مشروعة)، وجادل أيضًا بأنَّ (حزب العمال الكردستاني ليس منظمة إرهابية وإنَّما سياسية)[2]، وقبل حملة الانتخابات المحلية في يوم (٢٧ مارس ١٩٩٤م)، أصبح حزب الديموقراطية أحد الأهداف الأساسية لحملة حزب تانسو تشيلر، حزب الطريق القويم (DYP)، وتمكنت تشيلر من رفع الحصانة عن ثمانية من النواب عن حزب

---

(١) في يوم (٣٠ أبريل ١٩٩٣م)، قرر الأعضاء المؤسسون لحزب الحرية والديموقراطية حل الحزب طوعًا بينما كانت الإجراءات القانونية مستمرة في المحكمة الدستورية. لكن، وفي يوم (١٤ يوليو ١٩٩٣م)، أصدرت المحكمة الدستورية قرارًا بحل حزب الحرية والديموقراطية بتهمة محاولة (إضعاف الوحدة القطرية والطبيعة العلمانية للدولة ووحدة الأمة)، وأمرت بتحويل أرصدة الحزب إلىٰ خزانة الدولة وحظر قيادات الحزب من تقلد مناصب مشابهة في الأحزاب الأخرىٰ.

(٢) صحيفة: (*Sabah*)، بتاريخ (١٧فبراير ١٩٩٤م).

الديموقراطية يوم (٢ مارس)، وتم القبض علىٰ ستة من نواب الحزب، وتمت إدانة أربعة منهم: (ليلىٰ زانا، وخطيب دجله، وأورهان دوغان، وسليم صداق)، وحكم عليهم بالسجن (١٥ عامًا)، بينما فرَّ ستة نواب آخرون من البلاد، وحظرت المحكمة الدستورية الحزب في (يونيو من عام ١٩٩٤م)، وأسَّس برلمانيو حزب الديموقراطية الذين تمكنوا من الفرار من البلاد البرلمان الكردي في المنفىٰ، وفي (مايو ١٩٩٤م)، أسَّس مراد بوزلاك، محامٍ كردي معروف، حزب الشعب الديموقراطي (HADEP: اختصار Halkin Demokrasi Partisi) وشارك في (انتخابات ١٩٩٥، و١٩٩٩م)، وعلىٰ الرغم من المضايقة المستمرة لأعضائه واضطهادهم، بل وقتلهم؛ استخدم الأكراد فرصًا سياسية واجتماعية جديدة لصنع فضاء سياسي لهم تمثلت في حزب العمل الشعبي (HEP)، وحزب الديموقراطية (DEP)، وحزب الديموقراطية الشعبي (HADEP)، وحزب الشعب الديموقراطي (DEHAP).

بالإضافة إلىٰ الحركات الإسلامية والكردية: بدأ بناء هوية علوية مستقلة في الظهور في أواسط ثمانينيات القرن العشرين؛ نتيجة لسقوط الاشتراكية، والتي كانت تمثل الهوية البديلة للعلويين، ولصعود الحركة السياسية الإسلامية والقومية الكردية الصريحة التي دفعت الكثير من العلويين الأكراد إلىٰ التحول إلىٰ هويتهم (الدينية/ العلوية)[1]. وبالإضافة إلىٰ ذلك، وفيما تلا انقلاب (عام ١٩٨٠م): كان الكثير من اليساريين (وأغلبهم من العلويين) قد اعتقلوا، أو فروا من البلاد إلىٰ أوروبا، وبصفة خاصة إلىٰ ألمانيا.

لقد شهدت التسعينيات إعادة إحياء الهوية العلوية في صورة إنشاء منافذ إعلامية جديدة وجمعيات ومهرجانات ومؤتمرات، وأصبحت المنشورات العلوية، بالإضافة إلىٰ المهرجانات، المؤسسات الرئيسة للتعبئة السياسية والدينية، وداخل الموضع الاجتماعي السياسي نفسه، تنافست صور مختلفة من العلوية علىٰ السيطرة علىٰ تلك الرموز. فعلىٰ سبيل المثال: عندما اجتمع مفكرون علويون يساريون بارزون في

---

(١) M. Hakan Yavuz, "Degisim Sürecindeki Alevi Kimligi/Die alewitische Identitaet in Veranderungsprozess", in *Aleviler*: Identitat und Geschichte, vol. 1 (Hamburg: Orient Institute, 2000), 75-95.

سيفاس (محافظة مشهورة بالعنف الطائفي) لإحياء ذكرىٰ تعاليم الشيخ العلوي بير سلطان عبدال، وقع صدام كبير في يوم (٢ يوليو ١٩٩٣م)، وكان من بين الحضور أيضًا عزيز نيسين، أحد أكبر كتَّاب تركيا، والذي كان قد نشر مقاطع من كتاب سلمان رشدي: «آيات شيطانية»، وأعلن نفسه كافرًا علىٰ الملأ، وهاجمت عصابة تم تحريضها من قبل مجموعة مؤيدة لحزب الرفاه فندق ماديماك، حيث كان اللقاء منعقدًا، ونشب حريق أدَّىٰ فيما بعد إلىٰ مقتل الكثير من المفكرين الحضور.

وكان هذا الحادث قد تم تصويره من قبل قوات الشرطة بالمدينة، وتم تسريب تسجيل الفيديو إلىٰ محطات التلفاز الخاصة، وظلَّ يُعرض هذا التسجيل علىٰ شاشات التلفاز لمدة قريبة من أسبوع، وأظهر التسجيل أنَّ قوة الشرطة وقفت بوضوح في صف العصابة، ولم تستخدم القوة لتفريقهم، ومثَّلت إذاعة هذا التسجيل مناسبة للجماعات العلوية المتنوعة لتَصَور العلويين باعتبارهم مجتمعًا موحدًا يعاني من المعاملة نفسها من قبل الدولة والغالبية السنية، ومثَّل سلوك قوة الشرطة والحكومة والبرلمان في التعامل مع هذا الاعتداء علىٰ المفكرين العلويين نقطةَ تحولٍ للمجتمع العلوي.

لقد رأىٰ المجتمع العلوي أنَّ الدولة لم تكن (لهم)، وهو رأي زاد من شعورهم بعدم الأمان في مقابلة الدولة والغالبية السنية، وحفَّز من عملية حشدهم وتنظيمهم.

وبعد (حادث ١٩٩٣م) في سيفاس، أصبح العلويون أكثر جزمًا، وأكدوا بشكل متزايد علىٰ كونهم جماعة إثنية دينية منفصلة في مقابل الدولة. ويزيد التلفاز والراديو من شعبية هذا الشعور، ويوفران الآن شبكة جديدة لحشد المجتمع العلوي كما لم يكن من قبل. فعلىٰ سبيل المثال: عندما فتحت مجموعة من المسلحين المجهولين النار علىٰ المقاهي العلوية، مؤدية إلىٰ قتل اثنين، وإصابة ثلاثة أشخاص في حي غازي بإسطنبول يوم (١٢ مارس ١٩٩٥م)، انفجرت العلاقة المتقلبة والهشة بين الدولة والمجتمع العلوي. وكان ردُّ فعل الشرطة بطيئًا، وانتشرت الشائعات في أنحاء الحي بأنَّ نقطة الشرطة المحلية ربما تكون ضالعة في هذا الهجوم أيضًا، وأدَّت هذه الشائعة، إضافة إلىٰ حادث سابق شهد مقتل محتجز علوي في نقطة الشرطة نفسها، إلىٰ تحفيز المجتمع العلوي، والذي قام بالحشد في مواجهة الدولة.

وكما أعلن علىٰ قنوات التلفاز والراديو، تدفَّق العلويون من جميع أنحاء إسطنبول

إلىٰ الحي، وبينما تحركت كاميرات التلفاز والصحافيون إلىٰ المنطقة لتغطية الحدث؛ زاد المتظاهرون من حدة خطابهم وأفعالهم، وأحاط المتظاهرون فيما بعد بنقطة الشرطة مطالبين بالعدالة، وعندما بدأت مجموعة من المتظاهرين المسلحين بإطلاق النار علىٰ الشرطة، قامت الشرطة بالرد. وانتهىٰ الصدام بمجموع (٢٢ من القتلىٰ)، أغلبهم من العلويين. وأضحت العلوية منذ ذلك الحين رمزًا للحرمان من العدالة والحقوق من قبل الدولة!

لقد كانت التسعينيات فترة (بروز) لهوية علوية محتملة، كما هو ظاهر في الصحف والمؤتمرات والجمعيات، وأصبح حادثًا سيفاس وغازي، إلىٰ جانب صعود الحركة الإسلامية السنية، حافزًا لصياغة الهوية السياسية العلوية.

وبين (عامي ١٩٩٣-٢٠٠٢م) تمكَّن العلويون أيضًا من التعبير عن مطالباتهم السياسية كجماعة دينية ومن الاستغلال الجيد لمساحات الفرص. وبمساعدة البرجوازية العلوية الجديدة، استغل المفكرون العلويون مساحات الفرص الجديدة في الإعلام والسوق والتعليم لصياغة هويتهم العلوية المستقلة. لقد حدث التحول في المجتمع العلوي، و(إعادة) تشكل هوية علوية مستقلة من خلال الحياة الاجتماعية للجمعيات، أي: من خلال إنشاء الجمعيات الثقافية المتمركزة في القرىٰ والبلدات، وعززت هذه الجمعيات قدراتها ودخلت المجال العام من خلال إنشاء مجلات ومحطات الراديو الخاصة بهم، واستغل المفكرون العلويون هذه الجمعيات ومجلاتهم كمساحات فرص لإعادة بناء هوية علوية معتمدة علىٰ النصوص المنشورة ومتوافقة مع الخطاب العالمي لحقوق الإنسان.

وقد أدَّت محاولة التحول إلىٰ ثيولوجيا معتمدة علىٰ النصوص المنشورة إلىٰ صور متناقضة من إعادة التفسير للتراث العلوي الشفهي باعتباره (نظام اعتقاد علماني خارج عن الإسلام)، أو (الإسلام الحقيقي)، أو (الإسلام التركي)، أو (طريقة الحياة)[١]، وتم إنتاج سياسات الهوية العلوية وتعزيزها في هذه الجمعيات. فهذه الجمعيات ليست

---

(١) لقد تمثل أول بروز للعلوية في: (*Alevilik Bildirgesi*)، [بيان العلوية]، والذي طبع وروج من قبل الصحيفة اليومية الكمالية اليسارية: (*Cumhuriyet*)، بتاريخ (١٥ مايو ١٩٩٠م). ويتضمن البيان جميع الصور المختلفة من إعادة تعريف العلوية.

مجرد مراكز اجتماع ونقاش، ولكنَّها أيضًا أماكن تواصل اجتماعي يتم فيها اكتساب المهارات في العلاقات العامة والسياسة، وتقوم هذه الأماكن بالإعداد لتحويل فئة سكانية يغلب عليها الطابع الريفي إلىٰ أسلوب حياة مدني من خلال التدريب وإنشاء العلاقات.

وفي الوقت نفسه: فقد ساعد المنصب الآخذ في الضعف للموظف الديني العلوي، والمعروف باسم دَدَه (dede)، ساعد علىٰ تعزيز التفكك المجتمعي، وانقسم المجتمع العلوي أكثر إلىٰ جماعات إثنية تركية وكردية. وساعدت القومية الكردية، علىٰ سبيل المثال، علىٰ تكوين هوية زازا إثنية لغوية مستقلة. ونتيجة لمساحات الفرص؛ أضعفت الحدود التقليدية بين الجماعات، وبدأت جماعات هوية جديدة في الظهور. فعلىٰ سبيل المثال: وعلىٰ الرغم من كونهم يتحدثون لغة فريدة: لم يرَ الزازا -وهم جماعة تتحدث اللغة الإيرانية- لم يروا أنفسهم أبدًا جماعة إثنية مستقلة. لقد شكلت الهوية الدينية هويتهم وانحيازاتهم العامة. لكن العقدين الأخيرين شهدا بناء وعي زازاوي علوي ونشأة هوية زازا إثنية لغوية مستقلة.

★ الخاتمة:

تظهر التطورات السياسية في تركيا في أثناء ثمانينيات وتسعينيات القرن العشرين: أنَّ الدولة تتعرض للمنافسة، ليس فقط باعتبارها مجموعة من المؤسسات المحددة للسياسات؛ وإنَّما أيضًا، وبشكل أكثر أهمية، باعتبارها مصدرًا للشرعية والهوية المجتمعيتين!

لقد جادل إسماعيل كارا، عالم بارز في مجال الإسلام السياسي، بأنَّ الدولة تؤكد علىٰ الدور العام للإسلام لضمان الانسجام المجتمعي، ولكي يلعب دور مصدر نهائي لإضفاء الشرعية تمامًا، كما كانت تفعل في الأزمنة العثمانية[1]، لكن تأكيد كارا علىٰ دور الدولة وحدها لا يفسر الوضع بشكل تام؛ لأنَّ المرء بحاجة إلىٰ أخذ التحول

---

(١) تنظر مقالات إسماعيل كارا في مجلة: (*Dergah*)، خاصة مقال: "Müslüman Kardesler Türkçe'ye Tercüme Edildi mi?" *Dergah* 21 (November 1991): 14-15.

والضغوط المجتمعية بعين الاعتبار ليفهم التغيرات السياسية المهمة التي تم اتباعها من قبل الدولة التركية في هذه الفترة.

منذ (عام ١٩٨٠م)، بدأ المسلمون الأتراك يشعرون بأنَّ أسوأ فترات الاضطهاد الكمالي قد ولَّت، وأنَّ دولتهم يمكن وينبغي أن تمثل ثقافتهم وهويتهم العثمانية الإسلامية. إنَّ عملية التحول الديموقراطي تعمل علىٰ توطين المؤسسات السياسية من خلال إخراج الهويات الجمعية إلىٰ المجال العام، ونتيجة لزيادة قوة عملية التحول الديموقراطي فقد تم تضييق الفجوة بين الدولة والمجتمع، وأدَّت هذه العملية بدورها إلىٰ تحفيز مجموعات أخرىٰ لمقاومة المزيد من اختراق الإسلام السني للدولة؛ فالتأكيد علىٰ الهوية العلوية، علىٰ سبيل المثال، يعد استجابة للتحالف التجريبي بين الدولة والإسلام السني.

وقد حدثت كذلك تغييرات حادة في أثناء الثمانينيات في تركيب نخبة الدولة، وعلىٰ الرغم من دعاوىٰ بعض العلماء باستمرارية الثقافة الدائرة حول الدولة بسبب قوة بيروقراطية ما بعد (١٩٨٠م)؛ فإنَّني أجادل بأنَّه قد حدث انفصال كبير مع الممارسات السياسية التركية الماضية نتيجة لعوامل عدة؛ فعلىٰ سبيل المثال: لم تعد نخبة الدولة متجانسة كما كانت من قبل. كما أنَّه ليس ثمة طريق واحد للتطور الاجتماعي الاقتصادي كما هو محدد في الأيديولوجية القديمة (للتغريب). وقد جاء التعليم العام والاقتصاد الآخذ في التوسع بموظفين جدد إلىٰ مؤسسات الدولة ممَّن لهم تعاطف أكبر مع المشاعر الإسلامية. وأخيرًا: ومع نهاية الحرب الباردة؛ فإنَّ الحالة الأمنية لتركيا قد أخذت وضعًا طبيعيًا. لقد جعلت جميع هذه العوامل من الممكن ظهور (نخبة عضوية) جديدة، أي: نخبة تتوافق مع المجتمع وتعد منسجمة لأسباب انتخابية مع الأمور التي تهم العامة.

الفصل الرابع

الاقتصاد السياسي للخطاب الإسلامي

الاقتصاد السياسي للخطاب الإسلامي

يواجه المجتمع التركي المعاصر في آنٍ واحد عمليات النمو الاقتصادي والتحرر السياسي من ناحية وظهور حركة إسلامية سياسية قوية من الناحية الأخرىٰ، ويسعىٰ هذا الفصل إلىٰ تسليط الضوء علىٰ هذا التناقض الظاهري من خلال استعراض كيف وفَّرت عدة عقود من التوسع الاقتصادي والتحرر السياسي الأرضية لبناء هوية سياسية إسلامية حديثة. يجب علىٰ المرء أن يتساءل عن ما إذا كانت هذه العمليات سببية أم مكونة. وما هو تأثير التحول الاقتصادي علىٰ الهويات المحلية والوطنية والإسلامية؟ كيف تصوغ هذه الهويات بدورها المصالح والسياسات الاقتصادية؟

إنَّ حركة الهوية الإسلامية المعاصرة ليست إعادة إحياء للولاءات الدينية القديمة وإنَّما هي عملية خلق جديدة، تُبنىٰ بالارتباط مع السياسات الاقتصادية النيوليبرالية، وهذا النمط من الهوية الإسلامية منفصل عن سياقه التقليدي الريفي ومتجذر بدلًا من ذلك في السوق الحضرية.

لقد وفر التحرر الاقتصادي والتوسع في التعليم والتحضر مساحات فرص جديدة للمفاهيم المتنافسة للهوية. ونشأت هذه المساحات الجديدة، حيث يمكن تكوين الهويات وتنافسها نتيجة للقوىٰ الاقتصادية والسياسية الجديدة، نشأت ليس فقط لأغراض هوياتية؛ وإنَّما أيضًا لتنمية الأعمال والعلاقات الاجتماعية داخل اقتصاد السوق الجديد، ومع وضوح عدم كفاءة الدولة في مجالات الاجتماع والاقتصاد والتعليم والصحة، تحركت الجماعات الإسلامية بشكل أكبر إلىٰ داخل تلك المجالات باستخدام وسائل مالية وخبرة تنظيمية وعاملين مخلصين، وتساعد الصفة البدائية للروابط الدينية المشتركة وشعور متماسك بالرسالة المتعلقة بمستقبل إعادة إنعاش الدولة والمجتمع التركيين، تساعد علىٰ توضيح السبب في نشاط الجماعات الإسلامية بذلك الشكل.

لقد شهد الاقتصاد السياسي لتركيا تغيرات واسعة النطاق منذ إقرار السياسات الرسمية لاستبدال الواردات في الستينيات والسبعينيات، وقد أدّت السياسة الاقتصادية الموجهة نحو التصدير في الثمانينيات إلىٰ التحرر والتطور الاقتصادي وظهور خطاب إسلامي مجتمعي، ولعبت الطرق الصوفية والجماعات الإسلامية دور الوسائط لتكوين حياة اجتماعية من خلال الموارد المالية التي كانت تحصل عليها من السوق الرأسمالية، وفي تركيا، التي تعدو مجرد كونها دولة يقوم دخلها علىٰ إيجار الممتلكات وتستمد شرعيتها من خلال توزيع السلع مقابل التجاوب السياسي، حُدّدت قوة الدولة، بعد التحرر الذي حدث في أثناء عصر أوزال (١٩٨٣-١٩٩٣)، حُدّدت تدريجيًا من قبل الجماعات الاجتماعية والاقتصادية[١].

وقد أثر صعود الطبقات الوسطىٰ في السلوكيات والممارسات الدينية وصياغة القضايا الاجتماعية. إنَّ العقيدة والممارسات الإسلامية تصبح بشكل متزايد أكثر عقلنة نتيجة لمزيج من الانضباط الديني والتضامن الأخلاقي والدينامية العملية التجارية التي حدثت تحت قيادة المؤسسات المتوسطة والصغيرة الناجحة المسماة (نمور الأناضول).

ومن خلال دراسة السياق الاجتماعي الاقتصادي للصحوة الإسلامية وتأكيد الهوية السياسية، يمكن للمرء استعراض كيفية تسهيل هذه العملية من خلال المساحات الاستطرادية الجديدة التي تم إنشاؤها نتيجة للتمدين والتطوير الرأسمالي والثورة في مجال الإعلام العام والنشر. لقد أدت الهجرة الجماعية لسكان الأرياف إلىٰ المراكز الحضرية إلىٰ ضغوط اجتماعية اقتصادية تشجع اعتناق الإسلام كأداة لتحقيق المساواة والعدالة الاجتماعيتين.

⋆ التمدن والهجرة:

لقد حدث النمو الاقتصادي لتركيا علىٰ خلفية حالات شديدة من عدم التوازن

---

(١) Subidey Togan, "Trade Liberalization and Competitive Structure in Turkey during the 1980s", in *Economy of Turkey Since Liberalization*, ed. S. Togan and V. N. Balasubramanyam (New York: St. Martin's Press, 1996), 5-51.

الاجتماعي الاقتصادي بين الأقاليم والجماعات الاجتماعية[1]، وأدت التباينات الشديدة في الدخل بين المدن والريف إلىٰ هجرة من الريف إلىٰ المدن؛ الأمر الذي أدىٰ بدوره إلىٰ تسييس وزيادة حدة الفوارق الإقليمية والإثنية في المجتمع[2]. في أثناء العصر الإصلاحي (١٩٢٠-١٩٥٠)، كان السكان نادرًا ما يتكاملون علىٰ أساس الروح الاجتماعية والآفاق الأيديولوجية.

لقد سيطرت الأيديولوجية الكمالية العلمانية في المدن الكبرىٰ مميزة برموزها ومؤسساتها الخاصة بينما حافظت الصور التقليدية من الإسلام علىٰ هيمنتها في المناطق الريفية الكبرىٰ من الأناضول، وتم تحويل دور الدين والحد الفاصل بين الدولة والمجتمع جزئيًا من خلال الانتقال السكاني بين (عامي ١٩٥٠، و١٩٧٠م)، عندما انتقل نحو (١٨ بالمائة) من السكان من المحافظات التي كانوا قد ولدوا بها.

لقد كان اتجاه الهجرة، وبلا أي استثناء تقريبًا، من المناطق الريفية إلىٰ المراكز الحضرية[3]؛ فوفقًا لتقرير لمعهد الدولة للإحصاء، كان (٦٠) من أصل (١٠٠) شخص ممَّن يعيشون في إسطنبول (عام ١٩٨٠) قادمين أصلًا من جزء آخر من البلاد. وفي أنقرة، كان (٤٠ بالمائة) من سكانها (عام ١٩٨٠م) من المولودين خارج حدودها الإقليمية[4].

لقد كانت الهجرة من الريف إلىٰ المدن مصدرًا لكل من الديناميكية والتوتر، ونتيجة للهجرة؛ لم يغير الناس المكان فقط، وإنَّما غيروا رؤاهم للعالم أيضًا. إنَّ ما يجلبونه معهم إلىٰ المدن هو رواسب فهمهم الأخلاقي الذي صاغه الإسلام وشعورهم بالمجتمع، وتؤكد الإحصائيات الرسمية للدولة هذا التحول الديموغرافي الكبير: في

---

(١) ينظر تقرير منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية (OECD) بعنوان: *Regional Problems and Policies in Turkey* (Paris: OECD, 1988), صحيفة: (Milliyet)، بتاريخ (٠٣ سبتمبر ١٩٩٤م).

(٢) ينظر: M. N. Danielson and R. Keles, *The Politics of Rapid Urbanization*: Government and Growth in Modern Turkey (New York: Holmes and Meier, 1985); *G*öç Veren Yöreler Bölgesel Gelisim Arastirmasi (Istanbul: Ticaret Odasi, 1996).

(٣) Danielson and Keles, *Politics of Rapid Urbanization*, 86-87.

(٤) Sevil Cerit, "Türkiye'de Iller Arasi Göçler 1950-1980", *Turkish Journal of Population Studies* 8 (1986): 97.

(عام ١٩٥٠م)، كان (٢٥ بالمائة) فقط من السكان يقيمون في المدن، وبحلول (عام ١٩٩٣م)، كان هذا الرقم قد ارتفع إلىٰ (٥٩ بالمائة)[١].

لكن من المهم إدراك أنَّ حجم الهجرة هذا كان له تأثيره أيضًا في القرىٰ. لقد كانت تركيا في الحقيقة تعيش عملية «تمدن ثنائية الاتجاه . . . لقد وصلت تركيا المتمدنة إلىٰ القرية بعد التطورات الكبيرة في شبكات الطرق . . . وتركيبات الهواتف، وفي الجهة المقابلة، وصلت تركيا الريفية إلىٰ المدينة أيضًا»[٢].

لقد كان متوسط معدل النمو الحضري السنوي حوالي (٧ بالمائة) منذ (١٩٥٠م)، وتشير دراسة دقيقة لحركة السكان إلىٰ الأنماط الإقليمية؛ فعلىٰ سبيل المثال: وبينما كان سكان منطقة البحر الأسود يميلون إلىٰ الانتقال إلىٰ إسطنبول بسبب سهولة الانتقال بطريق البحر، كان سكان وسط الأناضول يميلون إلىٰ الانتقال إلىٰ أنقرة.

وكان لتلك الصورة الأخيرة من الهجرة مقتضياتها السياسية من حيث تحول الأيديولوجية الكمالية من العلمانية/ الوضعية إلىٰ التوليفة التركية الإسلامية، وفيما قبل الخمسينيات، كان يهيمن علىٰ البيروقراطية كوادر مكونة من أشخاص ينتمون إلىٰ البيروقراطية العثمانية السابقة ممَّن كانوا في أغلبهم مهاجرين من البلقان. أمَّا مركز بلاد الأناضول في المقابل؛ فقد كان تركيَّ العرق، يغلب عليه الإسلام السني، وكان قد ظلَّ أكثر محافظةً مقارنة بالمناطق الأخرىٰ، وقد كان يمثل بالتالي قاعدة دعم قوية للأحزاب الدينية والقومية[٣].

وبعد الهجرة إلىٰ أنقرة في الستينيات والسبعينيات نتيجة للقرب الجغرافي، أصبح أتراك وسط الأناضول يتمتعون بتمثيل مبالغ فيه ضمن صفوف البيروقراطية الوطنية، وكانت التوابع السياسية جلية بحلول التسعينيات؛ فعلىٰ سبيل المثال: حصل حزب الرفاه ذو الميول الإسلامية وحزب الحركة القومية (MHP: اختصار

---

(١) *Statistical Yearbook of Turkey* (Ankara: State Institute of Statistics, 1993), 54.

(٢) Michael E. Meeker, "Oral Culture, Media Culture, and the Islamic Resurgence in Turkey", in *Exploring the Written*: Anthropology and the Multiplicity ofWriting, ed. Eduardo P. Archetti (Oslo: Scandinavian University Press, 1994), 39.

(٣) Cerit, "Turkiye'de Iller", 87-88.

(Milliyetçi Hareket Partisi) علىٰ دعمهما الأكبر من محافظات وسط الأناضول في الانتخابات الوطنية لـ(عام ١٩٩٥م).

كان أحد الأسباب الأساسية في الهجرة الريفية الضخمة هو سياسات الدولة المفضّلة لميكنة الزراعة واستبدال الواردات في القطاع الصناعي، وهو الأمر الذي تم علىٰ حساب الزراعة التقليدية. وأدت هذه السياسة إلىٰ زيادة الفقر في الريف، ممَّا شجع عمليات الهجرة الجماعية الضخمة إلىٰ المدن في الستينيات والسبعينيات، ولم يتم دمج أولئك القادمين الجدد في الاقتصاد الرسمي؛ وإنَّما أصبحوا يمثلون قطاعًا غير رسمي علىٰ هوامش الاقتصاد. لقد كانوا يحتاجون إلىٰ إسكان منخفض التكلفة، لكن عندما فشلت الدولة في توفير الموارد الضرورية لذلك، بنىٰ المهاجرون منخفضو الدخل مساكن عشوائية، أو (gecekondu)، (الشقق التي تبنىٰ في أثناء الليل) علىٰ أراضٍ للدولة شغلوها بشكل غير قانوني ودون الحصول علىٰ تصاريح بناء.

وبحلول (عام ١٩٧٥م)، كان ربع سكان المدن يسكنون في هذه المساكن العشوائية، وأصبحت تلك المناطق مراكز مهمة للأحزاب السياسية الباحثة عن حشد الدعم، وداخل تلك المساكن العشوائية، أصبح الإسلام وسيلة للتواصل وتكوين التحالفات، ويعاد تفسير الطقوس والتعاليم الإسلامية تحت هذه الظروف المدنية الجديدة لتوفير الوسائل المعرفية لفهم العالم الاجتماعي والسياسي لحياة جديدة ومثيرة للقلق.

وفي هذا السياق، يستخدم المسلمون الإسلام كوسيطٍ لتوصيل معايير السلوك النافع وكمخزون من التراث يمكن أن ينظم الحياة اليومية؛ لذلك يكون الإسلام مجتمعًا من خلال تقديم مجموعة من الرموز والعادات التي تربط الأحداث والتفاعلات الاجتماعية، وازدهرت الحركات السياسية الإسلامية في المدن العشوائية، والتي كانت في السبعينيات مناطق تكاثر للحركات اليسارية، ويجب التأكيد علىٰ أن المدن العشوائية ليست مساوية بالضبط للأحياء الفقيرة التي يراها أحدنا في أماكن من أمريكا اللاتينية وجنوب آسيا. فبينما لم تحظَ المدن العشوائية بداية بخدمات الكهرباء والصرف الصحي، ساهمت هذه الطبقة الدنيا في السياسة المحلية، وتمكنت من الحصول علىٰ خدمات اجتماعية بسيطة جدًا، وربطت هذه

البيوت بالمدينة، وسكان هذه البيوت ليسوا مفصولين ومنعزلين عن الحياة المدنية كما هو الحال بالنسبة إلىٰ كثير من المهاجرين الريفيين الفقراء في ساو باولو أو كلكتا، بل هم يميلون إلىٰ أن يكونوا متحركين تجاه الطبقات الأعلىٰ ونشطين ويتسمون بروح المبادرة.

إنَّهم يسعون نحو الاندماج بدلًا من الانعزال، وبالإضافة إلىٰ ذلك: فهم ينتجون شعورًا بالدينامية الثقافية يسمح لهم بالنجاح في إعادة تفسير التقاليد الريفية وتكييفها مع الحياة الحضرية.

في البداية، لم يكن لدىٰ مسؤولي الحكومة التركية رؤية واضحة أو خطة بشأن التطوير العمراني، لكن الحكومات كيفت نفسها تدريجيًّا مع هذه الأنماط الجديدة من التمدن، وأصبحت السياسة الانتخابية أداةً لإيصال الخدمات العامة إلىٰ تلك المناطق وحشدها سياسيًا. لقد أجبرت الحكومات علىٰ تقنين تقسيم هذه الأراضي العامة، إمَّا من خلال بيع الأراضي المشغولة بالفعل بأسعار رمزية لنزلائها الجدد أو إعطائها لهم مجانًا. وأدت هذه السياسات في الحقيقة إلىٰ تشجيع المزيد من احتلال الأراضي وإنشاء أحياء عشوائية جديدة.

ونتيجة لذلك: يعيش حوالي (٧٠ بالمائة) من سكان أنقرة في مساكن عشوائية، ويبلغ هذا الرقم (٥٥ بالمائة) في إسطنبول وإزمير وأضنة، و(٤٠ بالمائة) في حالة أرزوروم وسامسون[١]. في (عام ١٩٨٥م)، كان (٣٠ بالمائة) من مجموع سكان المدن يعيشون في هذه البيوت في المدن العشوائية[٢]، ومنذ (عام ١٩٨٣م)، أدت الصراعات، مثل الصراع بين الجيش التركي والمتمردين الأكراد، إلىٰ المزيد من التحركات السكانية الضخمة من قرىٰ جنوب شرق الأناضول إلىٰ المراكز الحضرية الكبيرة في غرب الأناضول[٣].

---

(١) Rusen Keles, "Konut Politikalarimiz", *Siyasal Bilgiler Fak*ültesi 44, 1-2 (January-June 1989): 88.

(٢) Keles, "Konut", 65, and "Urban Turkey in the Year 2000: A Pessimistic Scenario", in *Turkey in the Year 2000*, ed. Ergun Özbudun and Ilter Turan (Ankara: Siyasi Ilimler Derne:i, 1988).

(٣) ينظر: عزيمت كويلو أوغلو، وزير حقوق الإنسان آنذاك في اقتباس من كلامه في صحيفة: =

لقد أثار شذوذ الحياة المدينية الحديثة مجموعةً كاملة من القضايا المتعلقة بالأخلاق الاجتماعية والعدالة والجماليات والبحث الأوسع عن المعنىٰ والهوية في سياق التطور الاجتماعي الاقتصادي السريع. لقد كانت هذه هي القضايا الملحة ذاتها التي لم تتعامل معها أبدًا الأيديولوجية الكمالية بشكل كافٍ بسبب الفراغ الذي كانت قد صنعته من خلال الإزاحة العنيفة للعادات والأخلاق الإسلامية التقليدية.

في المدن العشوائية، أصبح المهاجرون الجدد عمالًا بلا دعم من الاتحادات التجارية لحماية مصالحهم وتوفير شعور بالأمن والتضامن، وأجبر ذلك القادمين الجدد علىٰ الاعتماد علىٰ شبكات دائرة حول الجمعيات التضامنية الأقدم المتمركزة في الأرياف (hemserilik)، وعلىٰ جمعيات الرفاه والإعانة ذات التوجهات الدينية[1]. الـ(hemserilik) (أبناء البلد الواحد) عبارة عن جماعة غير رسمية تتكون لمساعدة أعضائها في المجالات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وهذه الجماعات لا تحشد القوميات، وإنَّما تتبنىٰ ولاءات سابقة علىٰ القومية (لشبكات التضامن الريفية والدينية والقائمة علىٰ الانتماء إلىٰ البلدة الواحدة) تظهر كعلامات سائدة مميزة للهوية والانتماء في اقتصاد السوق الحضري، وهؤلاء القادمون الجدد «ينجذبون نحو الشبكات القائمة علىٰ مواطن الانتماء الأصلي، أو الإثنية، أو المعتقدات الدينية جزئيًّا للحفاظ علىٰ ارتباطاتهم بقراهم وكذلك، وبدرجة أهم، كوسيلة للاندماج في المدينة»[2].

لقد تم تحديث هذه الشبكات المنتمية إلىٰ عصر ما قبل القومية وأعيد تجميلها لتلبي احتياجات المجتمع الحضري -إسكان ووظائف وتعليم ودرجة من الأمان في مواجهة النظام البيروقراطي الفاسد. إنَّ وجود «عشوائيات خالية من الجريمة . . . يظهر مدىٰ قوة تكوين نسيج الثقافية التركية الإسلامية»[3].

= (*Cumhuriyet*)، بتاريخ (١٠ أكتوبر ١٩٩٤م)، وقمر جينتش، نائب كردي علوي عن حزب الطريق القويم، في اقتباس من كلامه في صحيفة: (*Cumhuriyet*)، بتاريخ (٦ أغسطس ١٩٩٥م).

(١) أشكر إنجين أكارلي علىٰ مساعدتي في تحديد ترجمة مناسبة لتعبير (*hemserilik*) بتعبير "hometown solidarity"، (التضامن مع أبناء البلد الأصلي).

(٢) Resat Kasaba, "Cohabitation? Islamic and Secular Groups in Modern Turkey", in *Democratic Civility*, ed. Robert W. Hefner (New Brunswick, NJ: Transaction, 1998), 277.

(٣) Robert Kaplan, "The Coming Anarchy", *Atlantic Monthly* (February 1994): 44-67., ينظر: Kaplan, *The Ends of the Earth* (New York: Vintage Books, 1997), 132-34.

لقد كان أعيان سكان المدن في بدايات العصر الجمهوري بشكل أساسي أشخاصًا متعاطفين مع سياسات أتاتورك ورأوا أنفسهم بعيدين عن القيم التقليدية للمدن الصغيرة والريف، وقد كانت المدن الكبرىٰ تميل في ذلك الوقت إلىٰ أن تكون حصونًا للكمالية؛ ولذلك وجد القادمون الجدد، بمن فيهم نخبة الأقاليم ممَّن لم تكن تعوزهم الإمكانات المالية، وجدوا أنفسهم بشكل تقليدي معزولين عن مركز حياة المدينة وأجبروا علىٰ تكوين الجمعيات الخاصة بأحيائهم علىٰ حواف المجتمع المتمدن. وبصور متعددة، تغير المهاجرون الريفيون نتيجة الثقافة المدينية العلمانية السائدة التي واجهوها، لكنهم تمكنوا أيضًا من أن يضعوا بصمة هويتهم الريفية الإسلامية علىٰ هذا الفضاء المتمدن.

أحد التوابع الكبرىٰ لهذا النمط من التمدن كان التغلب المتنامي للممارسات الاجتماعية لبلدات الأقاليم الريفية، ويتم تكوين هذا التكيف الاجتماعي إلىٰ الحياة المدينية من خلال اجتماع بين التقليد والابتكار، وفي خضم عملية الهجرة الجماعية من القرىٰ إلىٰ المدن، كانت أول المجموعات مغادرة للقرية هم الأعيان وغيرهم من الجماعات المقتدرة ماليًا، وفي انعكاس للثقافة الإسلامية التقليدية، بروابطها العائلية المحكمة، تظهر أنماط الهجرة أنَّ العائلات تهاجر مجتمعة بدلًا من هجرتهم منفردين؛ لذلك نزعت شبكات القرابة من العائلات وأبناء القرىٰ نحو إعادة تشكيل ذاتية داخل أحيائهم (mahalle) في المراكز الحضرية الكبيرة.

وقد ساعد الإسكان العشوائي بشكل إضافي في تعزيز الروابط المجتمعية؛ لأنَّ الناس كانوا يحتاجون إلىٰ المساعدة في بناء المساكن العشوائية وحماية أنفسهم من بيروقراطية الدولة، وأنشأت أنماط الهجرة العائلية هذه حلقة جديدة من الكتل المحافظة حول المدن، وأدَّىٰ ذلك بدوره إلىٰ تعزيز الحس المحافظ في المراكز الحضرية، وتطورت الأحياء تدريجيًا حول ولاءات للبلد الأصلي وضوابط سلوك إسلامية، وغالبًا ما أصبح المسجد المحلي المركز لدمج وإعانة القادمين الجدد؛ لذا فقد تمت تلبية الاحتياجات المادية والنفسية للمهاجرين الجدد علىٰ مستوىٰ الأحياء.

وبين (عامي ١٩٧٣، و١٩٩٩م)، زاد عدد المساجد بشكل حاد من (٤٥,١٥٢) إلىٰ

(٧٥,٠٠٠) مسجد، واخترقت هذه المساجد المظهر المدني لتركيا[١]، فقبل أن يبني الناس المدارس، أو الطرق، أو نظام الصرف الصحي؛ فإنَّهم يجتمعون لبناء مسجد في الحي الجديد، وتساعد عملية بناء المسجد، والتي تشتمل علىٰ إقامة جمعية دينية وجمع المال والعمل التطوعي، تساعد القادمين الجدد علىٰ التعرف إلىٰ بعضهم البعض من خلال لغتهم المشتركة للإسلام وعلىٰ إنشاء شبكة من التفاعلات يمكن أن تستغل في المجالات الأخرىٰ من الحياة الاجتماعية. إنَّ عملية بناء المسجد تعني، بالنسبة إلىٰ العديد من الأتراك السنة المخلصين، إنشاء إطار مرجعي أخلاقي ومركز مرجعي مقدس للمجتمع الجديد.

من الممكن رؤية نجاح المهاجرين الريفيين في تشكيل بيئتهم، وذلك في تكيفهم مع الصور الثقافية المختلفة. إنَّ المراكز الحضرية لم تشهد فقط تكون تضامنات جديدة مبنية علىٰ الأصل الريفي؛ بل أصبحت تلك المدن العشوائية أيضًا مراكز للثقافات الفرعية. لقد اشتملت هذه المساحات الجغرافية الثقافية علىٰ ثقافة وممارسات وفنون زخرفية وموسيقىٰ من كل من الريف والمجتمع المتمدن. ولم يكن ثمة شيء يعبر عن الإسلام وماضٍ عثماني مشترك أكثر من نشوء موسيقىٰ تعرف باسم الأرابيسك (Arabesk)، والتي أعادت إضرام نيران عداوة النخبة الكمالية.

وقد قام المهاجرون تدريجيًا بإعادة إدخال هذه الثقافة والموسيقىٰ (التقليدية) إلىٰ المراكز الحضرية الكبرىٰ، حتىٰ إنَّ حماة الجمهورية ظنُّوا أنَّ جمهوريتهم قد اندثرت إلىٰ الأبد. داخل عقول الكثير من مهاجري الأناضول، كانت اختياراتهم للموسيقىٰ واللباس والأدب عملًا من أعمال المقاومة والتمرد الواعيين ضد محاولات الدولة لنقش ثقافة عالية رسمية ومختلفة بشكل جذري. لقد سعت أغاني الأرابيسك بصدق إلىٰ عكس ألم وصعوبة التحديث كما عانته القطاعات الغالبة، والمهمشة في الوقت نفسه، من اقتصاد تركيا الرأسمالي الوليد. لقد صاغت هذه الأغاني شعور القادمين الجدد بأنَّهم (غرباء) داخل بلادهم، وتركزت الكلمات حول معاني الفقر والحراك

---

(١) Yusuf Ziya Özcan, "Ülkemizdeki Cami Sayilari Üzerine Sayisal Bir Inceleme", *Journal of Islamic Research* 4, 1 (1990): 5-20; Özcan, "Mosques in Turkey: A Quantitative Analysis", *Intellectual Discourse* 2, 1 (1994): 19-40.

الاجتماعي والعزلة. وأحد الموضوعات الشائعة في هذه الموسيقىٰ أيضًا هو تقديم المدينة باعتبارها موضعًا للفرص، وكذلك مكانًا للفساد والانحلال.

تم حظر موسيقىٰ الأرابيسك رسميًّا في محطات الإذاعة العامة حتىٰ بدايات التسعينيات بسبب إثارتها لمجموعة مختلفة من العادات الثقافية بخلاف تلك التي كانت تسعىٰ الدولة الكمالية للترويج لها[١]. لقد كان النظام الجمهوري يحاول استخدام الموسيقىٰ عبر الراديو كأداة لصنع أحاسيس وأذواق متجانسة، وكانت قنوات الراديو المملوكة للدولة تذيع بانتظام الموسيقىٰ الكلاسيكية الأوروبية لأجل تشجيع الأتراك علىٰ قبول الأجندة الكمالية لتحقيق هوية أوروبية[٢]، لكن فقراء المدن التركية إمَّا كانوا يغلقون أجهزة الراديو الخاصة بهم أو كانوا يديرون أقراص البحث إلىٰ إذاعات الموسيقىٰ المصرية الشهيرة، والتي كانت تمثل انعكاسًا أقرب إلىٰ أذواقهم الحقيقية، ومع أسلمة الحياة المدنية، نشأت صورة جديدة من الموسيقىٰ الشعبية، تؤكد علىٰ تراث الموسيقىٰ العثمانية الكلاسيكية.

وعلىٰ الرغم من أنَّ أصول الجيل الثاني من مغني الأرابيسك تمتد إلىٰ ثقافة القرية؛ فقد قاموا بتكوين موسيقىٰ هجينة تربط الثقافة الريفية بالحضرية في تركيا[٣]. إنَّهم لم يعودوا يرون المدينة مصدر خوف وعزلة، وإنَّما مساحة يمكن تشكيلها وتحسينها. إنَّ هذا الجيل، بخلاف الجيل السابق، يظهر ثقة ناتجة عن النمو والترعرع في المدن العشوائية. لقد تمتعوا بفرصة أكبر للتدريب علىٰ الموسيقىٰ العثمانية الكلاسيكية، كما

---

(١) ينظر: N. Güngör, *Arabesk*: Sosyokültürel Açidan Arabesk Müzik (Ankara: Bilgi, 1990).

(٢) Cinuçen Tanrìkorur, *M*üzik Kimligimiz Üzerine Düsünceler (Istanbul: Ötüken, 1998), 108.

(٣) عندما يغني فردي تايفور قائلًا: «أعد خلقي يا إلهي»، [Tanrim beni bastan yarat]، و«أغرق هذه الدنيا» [Batsin bu dünya]؛ فإنَّ الموسيقىٰ تكون اتصالًا جديدًا بين المستمعين، يخبرهم بأنَّهم يتتمون إلىٰ هوية أكبر من (الغرباء). في الستينيات والسبعينيات، كانت الموسيقىٰ الأكثر مبيعًا من قبيل «سلِّني»، [Bir teselli ver]، أو «هذا أنا» [Ben buyum]، أو «دعهم يقولون» [Desinler bee]، أو «أنت عاشق يا صديقي!»، [Sen asiksin arkadas]. لقد كانت نغمات هذه الأغاني محاولة صادقة لعكس ألم وصعوبة التحديث كما تعانيه القطاعات الغالبة، والمهمشة في الوقت نفسه، من اقتصاد تركيا الرأسمالي الوليد. وقد صاغت هذه الأغاني شعور القادمين الجدد بأنَّهم (غرباء) داخل بلادهم. فعندما يغني أورهان جينجيباي، نجم موسيقىٰ الأرابيسك، «أنت غريب» [Yabancisin sen]؛ فإنَّه لا يعبر فقط عن عزلته، وإنَّما يقدم طرقًا للهروب منها.

أنَّ ارتباطاتهم عن قرب بالأتراك المشتتين في أوروبا تسمح لهم بمواكبة الأنماط المتغيرة.

ونتيجة لتوسع التمدن والتعليم وتطوير وسائط النشر والفيديو، قام مفكرو الجيل الأول والثاني المدنيون بتكييف التقاليد والأساليب المحلية والشفهية الإسلامية مع خطابات جديدة للحياة الحضرية[١]. لقد كون الإسلام لغةً للسكان الحضريين الجدد، ومادة لربط الجماعات المتنوعة معًا، وشبكة ضمان اجتماعي لم تكن للحكومة قدرة علىٰ مواجهتها.

واقتنص أبناء الجيل الأول من المهاجرين فرص تعليم السبعينيات وبدؤوا يتقلدون مناصب عامة في بدايات الثمانينيات، وتمكن بعضهم من تكوين مجموعة جديدة ومهمة من المفكرين والموسيقيين الإسلاميين المتمكنين من مخاطبة العامة. إنَّ صورتهم عن الإسلام مختلفة عن صورة آبائهم، إنَّها صورة مصاغة لمواجهة تحديات الحياة الحضرية الحديثة وبرنامج الأورَبَة المعلن للحرس القديم للجمهورية.

★ الطريق المحفوف بالمخاطر نحو اقتصاد السوق:

التطور الاقتصادي في الثمانينيات:

لقد كانت الجمهورية التركية الشابة تهدف إلىٰ اتباع سياسة اقتصادية ليبرالية؛ لكن الكساد في السوق العالمية منع ذلك من الحدوث، واتبعت تركيا بدلًا من ذلك سياسة دولانية مصممة لحماية اقتصادها[٢]، لكن الدولانية الاقتصادية سرعان ما أصبحت مقدسة؛ لأنَّها تلاقت مع الثقافة الدولانية السياسية ومصالح النخبة الجمهورية، وسلكت الدولة طريق الصناعة وإنتاج رأس المال لا بهدف إنتاج برجوازية وطنية بحد ذاته، كما زعم كثير من المؤرخين؛ وإنَّما بهدف إنتاج برجوازية تكون موالية، وفي الحقيقة، جزءًا من النخبة الجمهورية الجديدة[٣]. لقد كانت البرجوازية التركية،

---

(١) Meeker, "Oral Culture", 32 ..

(٢) Korkut Boratav, "Kemalist Economic Policies and Etatism", in *Atat*ürk: Founder of a Modern State, ed. A. Kazancigil and E. Özbudun, (Hamden, CT: ArchonBooks, 1981), 167.

(٣) ينظر: Hakki Nezihi, *Elli Y*illik Oda Hayati (Istanbul: Sanayi-i Nefise Matbaasi, 1932), M.S. Hoel, "The Ticaret Odasi: Origins, Functions, and Activities of Chambers of

بخلاف مثيلتها في أوروبا، متحجًا للسياسات الاقتصادية التي انتهجتها الدولة وكانت في أغلب الوقت مؤيدةً للتعريفات الجمركية العالية لحماية ذاتها ضد المنافسة الأجنبية، وقد فشلت برجوازية الدولة هذه في تطوير نظامها الثقافي وعلاقاتها العضوية مع المجتمع والثقافة الأكبر.

لقد عملت كوكيل للدولة وحاولت تقليد الممارسات الثقافية الأوروبية دون السعي إلىٰ إنتاج أي توليفة مع التراث المحلي، وقد عملت بالتالي بشكل فعَّال كقاصر مدلل ووكيل لمؤسسة الدولة. لقد أصبحت المشروعات الاقتصادية للدولة (The State Economic Enterprises (SEE مصدرًا «للتوسيع السريع لعمليات التوظيف، الأمر الذي كان محفزًا بالاهتمام السياسي بتوليد الدعم للحكومة التي في السلطة»[1]، وقد نجحت الجمهورية بالتالي في صنع برجوازيتها الذاتية، ولكن وبسبب الاعتماد علىٰ الدولة؛ لم تتمكن تلك الطبقة من الصعود كقوة مستقلة في السياسة والمجتمع، وقد خالفت السياسات الاقتصادية الليبرالية لحكومة عدنان مندريس في الخمسينيات هذا التقليد الجمهوري وعملت علىٰ تنمية مصالح المزارعين التجاريين والبرجوازية الصناعية، لكن البرجوازية استمرت في كونها معتمدة علىٰ الدولة، واستفادت تركيا بشكل جيد من استراتيجيات استبدال الواردات في الستينيات؛ وبالتالي: «شهدت انتعاشة اقتصادية نشيطة مصحوبة بمعدلات نمو عالية في الإنتاج القومي ... (٦,٤ بالمائة)، (١٩٦٣-١٩٦٧)، و(٦,٧ بالمائة)، (١٩٦٨-١٩٧٢)، و(٧,٢ بالمائة)، (١٩٧٣-١٩٧٧)»[2]، وأدَّت أزمة النفط لـ(عام ١٩٧٣م)، وانقسام الأحزاب السياسية ومؤسسات الدولة علىٰ امتداد خطوط أيديولوجية صلبة، أدَّت إلىٰ تفكك الدولة وانهيار الاقتصاد (عام ١٩٧٧م)، وأجبرت الحكومة علىٰ تنفيذ برامج الإصلاح

Commerce in Istanbul, 1885-1899" (Ph.D. diss., Ohio State University, Columbus, Ohio, 1973), E. Zeytinoglu and N. Nur, *Istanbul Ticaret Odas*inin 100.Yili (1882-1982) (Istanbul: ITO, 1982).

(١) Ziya Önis, "The Evolution of Privatization in Turkey: The Institutional Context of Public-Enterprise Reform", *International Journal of Middle East Studies* 23, 2 (May 1991): 164.

(٢) Önis, "Evolution", 38.

الهيكلي المقترحة من قبل صندوق النقد الدولي، وبناء علىٰ ذلك؛ قامت الحكومة بخفض قيمة الليرة التركية مرتين - بقيمة (٢٣ بالمائة) في (مارس عام ١٩٧٨م)، وبقيمة (٤٤ بالمائة) في (يونيو عام ١٩٧٩م)، لكن هذه الإجراءات لم تنجح في المساعدة؛ لأنَّ تركيا كانت بحاجة إلىٰ سياسة إصلاح هيكلي أكثر قسوة لم تكن، أو لم يكن باستطاعة الحكومة الضعيفة تنفيذها. وارتفع معدل التضخم إلىٰ (١٢٠ بالمائة)، وكانت نسبة البطالة (١٥ بالمائة) في (عام ١٩٨٠م)، وانخفضت نسبة إجمالي الناتج المحلي إلىٰ عدد السكان بأكثر من (٢,٦ بالمائة) في العام، لـ(عامي ١٩٧٩، و١٩٨٠م) بينما انخفض الناتج الصناعي بنسبة (٥,٢ بالمائة) في الفترة نفسها[١].

لقد ساهمت هذه الأزمة الاقتصادية بشكل كبير في عدم الاستقرار الاجتماعي الذي دفع المؤسسة العسكرية التركية إلىٰ التدخل (عام ١٩٨٠م)، وقد أنتج الانقلاب العسكري المناخ السياسي الفاشي الضروري لتنفيذ برنامج الإصلاح الهيكلي، والذي انتقل من استبدال الواردات إلىٰ استراتيجية تصدير هادفة إلىٰ النمو[٢]، وقد قللت هذه الاستراتيجية من تدخل الدولة، وخففت صعوبات السداد وحررت سياسات التسعير المحلية ورشدت القطاع العام.

كما أنَّ الانقلاب العسكري جعل بعض التعديلات الأخرىٰ ممكنة: فقد حُررت الأسعار ورفع دعم الدولة عن الزراعة وغيرها من القطاعات وحظرت الاتحادات التجارية، وأمَّا أوزال، والذي تقلَّد رئاسة الوزراء (عام ١٩٨٣م)؛ فقد تعاون بجدية مع صندوق النقد والبنك الدوليين في ضمان تنفيذ تلك الإصلاحات بشكل كامل،

---

(١) Massoud Karshenas, *Structural Adjustment and Employment in the Middle East and North Africa*, working paper no. 50 (London: School of Oriental and AfricanStudies, University of London, 1994), 77.

(٢) ينظر: T. Arìcanli and D. Rodrick, eds., *The Political Economy of Turkey* (London: Macmillan, 1990); Alan Richards and John Waterbury, *A Political Economy of the Middle East*: State, Class, and Economic Development (Boulder, CO :Westview Press, 1990), 30 and 246-49.

وحصلت تركيا علىٰ تسعة قروض لدعم الإصلاحات الهيكلية في الثمانينيات[١]، وعلىٰ المدىٰ القصير، أثمر برنامج الإصلاحات الاقتصادية نتائج إيجابية، ونجحت تركيا في تقليل التضخم من (١٠٤ بالمائة) إلىٰ (٢٨ بالمائة)، (عام ١٩٨٢م)، وحققت أول معدلات النمو الإيجابية مع انطلاق الصادرات[٢]، لكن سياسة الخصخصة كانت قد نفذت بشكل محدود فقط في برنامج الثمانينيات بسبب معارضة البيروقراطية والصناعيين الكبار وسياسيي الدولة[٣].

وبالرغم ممَّا ذكر؛ كانت تركيا أخيرًا قد فتحت اقتصادها إلىٰ العالم الخارجي، جاذبة استثمارات أجنبية ضخمة الحجم وتقنيات جديدة ومهارات إدارية، وأدَّت هذه النتائج بالتالي إلىٰ زيادة بلغت سبعة أضعاف في الصادرات بين (عامي ١٩٧٩، و١٩٨١م)، وشجعت سياسة أوزال الاقتصادية التجارة الخارجية عمومًا، وليس فقط الصادرات؛ لأنَّه رفع عددًا من القيود علىٰ التجارة وطرح ائتمانات التصدير، لكن هذا النمو الاقتصادي لم يكن له الأثر نفسه علىٰ جميع قطاعات المجتمع؛ فقد كان ثمة تباينات جليَّة في توزيع السلع ورؤوس الأموال.

ففي (عام ١٩٨٠م)، كانت رواتب القطاع العام أعلىٰ بقيمة (٢٥ بالمائة) من نظيراتها في القطاع الخاص. ولكن، وبحلول (عام ١٩٨٧م)، كانت رواتب القطاع الخاص أعلىٰ بقيمة (٣٠ بالمائة) من نظيراتها في القطاع العام، وقفز هذا الرقم (عام ١٩٩٥م) ليصل إلىٰ (٥٦ بالمائة)[٤]، وعانىٰ الصناعيون الكبار في توجيه إنتاجهم نحو سوق التصدير وأدت هذه الحالة إلىٰ حملة كبرىٰ لمعارضة إعادة الهيكلة

---

(١) Rüstü Saracoglu, "Liberalization of the Economy", in *Politics in the Third Republic*, ed. Metin Heper and Ahmet Evin (Boulder, CO: Westview Press, 1994), 69.

(٢) *Adjustment Lending*: An Evolution of Ten Years of Experience (Washington, DC: World Bank, 1988); and *Turkey*: Towards Sustainable Growth (Washington, DC: World Bank, 1988).

(٣) Sallama Shaker, *State*, Society, and Privatization in Turkey, 1979-1990 (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1995).

(٤) Tuncer Bulutay, "A General Framework for Wages in Turkey", paper presented at the Seminar on Employment, Unemployment and Wages, Ankara, October 1992.

الاقتصادية الموجهة نحو التصدير، وساعد أوزال بدوره المنتجين صغار ومتوسطي الحجم الطامحين في التغلب علىٰ المعارضة القادمة من جهة الكتلة الكبيرة لجمعية الصناعيين ورجال الأعمال الأتراك (TÜSIAD). وأجبرت البرجوازية الموالية للدولة والمتمركزة في إسطنبول علىٰ الوقوف علىٰ قدميها بداية بالقرارات الاقتصادية لـ(عام ١٩٨٠م)؛ لذلك فمن الصعب الشعور بالمفاجأة أنَّ هذه المجموعة، بدلًا من أن تعمل علىٰ تعزيز التحول الديموقراطي وتقوية الشعب، أصبحت عقبة في طريق طموحات برجوازية أناضولية أكثر وطنية وديموقراطية.

نتيجة للسياسات الاقتصادية للثمانينيات؛ ظهرت برجوازيتان مستقلتان في تركيا، واللتان كثيرًا ما كانتا في حالة من النزاع، ولا تتنافس هاتان البرجوازيتان علىٰ شريحة السوق فقط بل، وهو الأهم، تتنافسان علىٰ التوجه الأيديولوجي والثقافي للبلاد. إنَّ البرجوازية الأناضولية الجديدة أقل اعتمادًا علىٰ الدولة وأكثر تغلغلًا في الثقافة التركية الإسلامية وتتطلب حكومة أصغر ومساحة سياسية أكبر وحرية في المجتمع المدني؛ لذلك فإنَّ النزاع في تركيا ليس فقط بين من يملكون، ومن لا يملكون، وإنَّما هو نزاع بين هاتين البرجوازيتين أيضًا[١].

لقد كان تطوير المشروعات المتوسطة والصغيرة هو الهدف الرئيس لسياسات أوزال الاقتصادية، ولعبت هذه الشركات، والتي أطلق عليها اسم (نمور الأناضول)، دورًا مهمًا في عملية (عولمة) بعض المدن الأناضولية الكبرىٰ[٢]، وقد حاول أوزال التغلب علىٰ مشكلة الرأسمالية الأوليغاركية، والتي تميزت بسيطرة التكتلات الكبرىٰ وثلة صغيرة من ملوك المال الأثرياء الذين يتمتعون بامتيازات خاصة وعلاقة حميمة مع الدولة[٣].

---

(١) Ayse Bugra, "Class, Culture, and State: An Analysis of Interest Representation by Two Turkish Business Associations", *International Journal of Middle EastStudies* 30, 4 (1998): 531-39.

(٢) للمزيد من المعلومات حول هذه الشركات الأناضولية متوسطة وصغيرة الحجم، ينظر سلسلة مقالات في صحيفة: (*Milliyet*)، بتواريخ (٣-٢٣ يونيو ١٩٩٦م)، وكمال جان في "Tekkeden Holdinge Yesil Sermaye"، صحيفة: (*Milliyet*)، بتواريخ (١١-١٨ مارس ١٩٩٧م).

(٣) مقابلتاي مع كوركوت أوزال وارسين جوردوغان، إسطنبول في (٢٥ مايو ١٩٩٧م)، و(١٢ ديسمبر ١٩٩٨م).

إنَّ (نمور الأناضول) يفضلون مأسسة التنافس السوقي علىٰ الرأسمالية الأوليغاركية لجمعية الصناعيين ورجال الأعمال الأتراك (TÜSIAD)[١]، وفي شركات نمور الأناضول هذه، تُعد الإدارة أقلّ صلابة، وأصبح الاتصال بين العاملين والإدارة أكثر تعمقًا علىٰ المستوىٰ الفردي. إنَّ الثقة الاجتماعية والتضامن والولاء تقع في مركز نجاحات التطوير الاقتصادي الإقليمي، ولقد أدت الثقافة المشتركة الناتجة عن الروابط المجتمعية والشبكات الصوفية واتصالات القرية إلىٰ تقليل الصدام وتسهيل النشاط الاقتصادي.

ساهمت التجارة المربحة والتحويلات النقدية الكبيرة من خلال العاملين الأتراك الزائرين في الدول الإسلامية المجاورة بعد الازدهار النفطي في السبعينيات في إعادة إنشاء روابط اقتصادية وثقافية مع تلك البلاد طالما حاولت أن تقلل من شأنها النخبة الجمهورية، واستخدم بعض المشاركين في العلاقات التجارية مع الدول الإسلامية الغنية بالنفط بعضًا من أرباحهم في تعزيز الأنشطة الإسلامية -مثل افتتاح المدارس الخاصة أو دعم نشر الدوريات والكتب الجديدة، وساهم التفاعل الثقافي واستعادة العلاقات التاريخية- بدلًا من برنامج متعمد للأسلمة بتمويل من عرب الخليج - ساهم في درجة كبيرة من إعادة النظر في العلاقات القديمة مع الجيران في غرب آسيا، وتم توزيع هذا المال النفطي علىٰ جماعات إسلامية جديدة من خلال دوائر جيدة التمويل[٢].

وفي الحقيقة: وفَّر أحد أول القرارات السياسية لحكومة أوزال والذي صدر في (١٦ ديسمبر ١٩٨٣م)، وفَّر الأرضية القانونية لاستغلال التبرعات الخيرية لأغراض دينية في تركيا، وساعدت الجماعات النورسية في إنشاء شركة فيصل المالية في (أغسطس عام ١٩٨٤م)، وأنشأ كوركوت أوزال، أخو رئيس الوزراء والمريد النقشبندي المعروف، وأيمن توبباش، أخو الشيخ النقشبندي موسىٰ توبباش، أنشآ مجموعة البركة التركية (Al-Baraka Türk)، وأدخلت حكومة أوزال قوانين إصلاح

(١) Mustafa Özel, *M*üslüman ve Ekonomi (Istanbul: Iz, 1997), 66-70.

(٢) Nail Güreli, *GerÓek Tan*ik: Korkut Özal Anlatiyor (Istanbul: Milliyet Yayìnlari, 1994), 27-33.

ضريبي أعفت المؤسسات المالية، والتي كانت تعمل وفق المبادئ الإسلامية المانعة من المدفوعات الربوية من الضرائب[1].

في أواخر الثمانينيات وبداية التسعينيات، كانت سياسات أوزال المعارضة للبيروقراطية والمؤيدة للسوق الحر تحظىٰ بتأييد ملَّاك الأعمال الصغيرة في المحافظات الإقليمية والبرجوازية الصغيرة في المدن الكبرىٰ، وكانت هذه البرجوازية الصغيرة مكونة من الباعة الجائلين والتجار وصغار عاملي البناء وملاك المطاعم وصغار الصناعيين وملَّاك مصانع النسيج ومنتجي الأغذية. إنَّ هذا القطاع لا يرغب في تدخل الدولة في اقتصادياته؛ لذلك فهو الداعم الرئيس لعملية التحرر الاقتصادي، ويرىٰ هذا القطاع في الرموز والأخلاق الإسلامية أسلحة نافعة في إثارة الرأي العام ضد تنظيم الدولة للاقتصاد وضد الصناعيين الكبار الذين يحظون برعاية الدولة، وتؤمن الأصوات الإسلامية داخل هذا القطاع غير الرسمي بأنَّ المجتمع سيزدهر إذا توقفت الدولة عن التدخل نيابة عن الشركات الكبيرة، كما تقدم الجمعيات الإسلامية مثل: (MÜSIAD, HÜRSIAD) أيضًا لملَّاك الأعمال الصغيرة شبكة حيوية يمكنهم اللقاء من خلالها للتعبير عن قلقهم وإحباطهم المشترك وكذلك للتفاعل في المعاملات التجارية.

كما تمت الإشارة؛ فقد ظهرت في هذه الفترة طبقة جديدة من البرجوازية كانت تعرف بانتمائها القوي للشرائح ذات الميول الإسلامية من سكان المدن، لكن الرأسماليين الإسلاميين الذين انتفعوا من السياسات التحررية للثمانينيات يمثلون فقط قطاعًا واحدًا متمتعًا بالامتيازات من الحركة الإسلامية الأوسع في تركيا، وعلىٰ المدىٰ الطويل، لم تنجح سياسات الإصلاح الاقتصادي لحكومة أوزال في حل أزمة التضخم المزمنة في تركيا (والذي استمرت نسبته في التحليق عند قيمة تزيد علىٰ ٧٠ بالمائة)، ومعدلات الفائدة المرتفعة والدين الخارجي المتزايد، والذي كان قد بلغ (٧٠ بليون دولار) بحلول (عام ٢٠٠٠م)، ولم يتم التحقيق التام لبرنامج خصخصة صناعات القطاع العام غير الناجحة؛ لأنَّ الأحزاب الحاكمة تستخدم مؤسسات الدولة

(١) Vural Arikan, "Vergi Paketiyle Islam Bankaciligi Tesvik Ediliyor", *Yeni Gündem*, November 1-14, 1985.

كمصدر لتوزيع الرعاية علىٰ مؤيديها، وفي أثناء التسعينيات، تدهور النجاح السابق لبرنامج الإصلاح الهيكلي، وفشلت منافع التحرر الاقتصادي في أنْ (تقطر) علىٰ المدن العشوائية؛ حيث كان فقراء المدن محاصرين بارتفاع التضخم ومحرومين من الإعانات الاجتماعية، وأصبحت بيئة المدن العشوائية منبتًا للأيديولوجيات الإثنية والدينية المتطرفة[1]، ويتضح بالتالي كيف أن سياسات الاقتصاد الكلي لها تأثيرات متنوعة علىٰ أهداف واستراتيجيات الحركات السياسية الإسلامية.

ونتيجة للنمو الاقتصادي؛ بدأت انقسامات طبقية في الظهور كمسببات للانقسام الداخلي في الجماعات الإسلامية وفي صياغة التحالفات السياسية المتنافسة لتلك الجماعات. لقد كان غير المنتفعين من التحرر الاقتصادي حتمًا يشعرون بالسخط تجاه غيرهم من المنتفعين، وأصبح هذا مصدرًا رئيسًا للتوتر في تفسير الإسلام السياسي من حيث علاقته بقضايا مثل العدالة الاجتماعية والإنصاف وإعادة التوزيع الاقتصادي. ودعم المنتفعون، مثل الجماعات النقشبندية والنورسية، أحزاب يمين الوسط (مثل الوطن الأم والطريق القويم) التي تدعم السياسات الاقتصادية الليبرالية وتؤكد علىٰ إسلام ثقافي وأخلاقي، في مقابل إسلام سياسي أكثر صراحة. وقد أصبحت أحزاب يمين الوسط هذه أكثر محافظة اجتماعيًا؛ حيث أصبح ناخبوها ومكونو كتلتها يعتنقون الإسلام باعتباره القانون الموجِّه للحياة الاجتماعية، وعلىٰ الجانب الآخر؛ فقد كان أولئك الذين شعروا بالحرق السلبي لسياسات الثمانينيات الاقتصادية يميلون إلىٰ تأييد حزب الرفاه بقيادة أربكان؛ لأنَّ الحزب كان يسمح بالانتقال الاجتماعي نحو الطبقات الأعلىٰ من خلال الإسلام وأكد علىٰ برنامج من العدالة الاجتماعية وإعادة التوزيع الاقتصادي بقيادة الدولة.

لقد تشتتت قوة الفصائل الإسلامية داخل بعض الأحزاب السياسية بسبب سعي كل جماعة نحو واقع اقتصادي مختلف، وأدَّت هذه التصدعات الأيديولوجية حول السياسات الاقتصادية الصحيحة بحزب الرفاه إلىٰ التراجع عن حماسته السابقة لتدخل

---

(١) Korkut Boratav, "Inter-Class and Intra-Class Telations of Distribution under '-Structural Adjustment': Turkey during the 1980s", in Aricanlì and Rodrick, *ThePolitical Economy of Turkey*, 224.

الدولة في الاقتصاد. لقد كانت الدولة التركية، والواقعة وقتها في التقاطع بين اقتصاد عالمي سائل ومجتمع محلي غير مستقر، كانت مضطرة إلىٰ إعادة هيكلة نفسها للاستجابة لهذه الضغوط، وقد كان عليها أن توجد توازنًا بين النمو الاقتصادي وعدم المركزية، وبين الاقتصاد الأجنبي والصناعة الوطنية، وبين الإسلامية والعلمانية، وبين المصلحة المحلية والمصلحة القومية، وبين احتياجات الريف واحتياجات المدينة، وبين الأمن والحرية. وبالإضافة إلىٰ ذلك: ولأجل أن تصبح منافسة في السوق العالمية، كان علىٰ تركيا أن تحقق استقرارًا محليًا، وهذا يتطلب بالتالي درجةً كبيرة من اللَّامركزية السياسية، والاعتراف بالحقوق السياسية للأكراد والحقوق الثقافية للعلويين، وتحملًا للمؤسسات الديموقراطية ذات القواعد الواسعة بحيث يمكن لدولة متنوعة ثقافيًا أن تتعاون في تلبية تحدي العولمة.

★ الإسلام السياسي والولاءات المتنافسة:

الأخويات الصوفية والتضامنات علىٰ أساس البلد الأصلي:

وفي بيئة (كيف تصبح غنيًا في طرفة عين) التي تميزت بها الثمانينيات، كثيرًا ما أصبح (الربح) غاية في حدِّ ذاته، وحتىٰ حب الإله أصبح يقاس كميًّا بقيمة ما ينفقه المرء في الأعمال الخيرية، وخلق هذا الجو لدىٰ الكثيرين شعورًا بالبلىٰ في النسيج الأخلاقي للمجتمع، وأدَّت هذه الأزمة الأخلاقية الملاحظة بالبعض إلىٰ المجادلة بأن المجتمع يجب أن يعمل علىٰ التأكيد علىٰ القيم الأخلاقية والمعنوية، وانضم الأفراد إلىٰ الجمعيات الدينية والطرق الصوفية؛ لكي يقروا الأرباح الرأسمالية وكذا ليهدّئوا من الانزعاج الروحي بشأن عدم المساواة الاجتماعية من خلال التأكيد علىٰ العمل الخيري والعدالة الاجتماعية.

وبعبارة أخرىٰ: فقد ساعد التحرر والتحول الصناعي في تشجيع ظهور صورة من الروح البروتستانتية مع التشاركية الإسلامية، أي روح سياسية واقتصادية مشتركة يمكن التعبير عنها واحتواؤها داخل إطار الانتماءات الدينية، وقد سمحت هذه التشاركية لرؤوس الأموال الريفية بتحسين القواعد الاجتماعية والاقتصادية وبأن تتنافس تدريجيًا مع مراكز المال والصناعة القائمة بالفعل.

لقد تميزت التسعينيات بالهجرة المستمرة للبرجوازية الأناضولية نحو مراكز القوة السياسية والاقتصادية، ومنذ عملية إعادة الهيكلة الاقتصادية لـ(عام ١٩٨٠م)، لم تسعَ الحركات الإسلامية إلىٰ السيطرة علىٰ الدولة بشكل مباشر، وإنَّما ركزت علىٰ «أهدافها المتعلقة بالمجتمع دون مشاركة أيديولوجياتها الموجهة نحو الدولة»[١]. عند الانتقال إلىٰ أحياء جديدة، يحتاج الأشخاص إلىٰ نظام قيمي جديد للحفاظ علىٰ عائلاتهم ولخلق لغة أخلاقية جديدة لتنظيم علاقاتهم مع البيئة المحيطة بهم، ولم تكن القيم المتأصلة في القرية كافية لتنظيم العلاقات المعقدة التي توجد في المدن الحضرية الكبيرة؛ لذلك فإنَّ إيقاعات الحركات الإسلامية في تركيا ليست موجهة نحو تعزيز الاستقلال الفردي، وإنَّما نحو المحافظة علىٰ الترابط والتضامن المجتمعيين[٢]، وحيث إنَّ الإسلام كان يمثل سلسلة من قواعد السلوك للمجتمع التركي؛ أصبح الإسلام أيديولوجية هؤلاء القادمين الجدد، والذين كانوا يسعون للحصول علىٰ صوت ومكان في المجال السياسي والدائرة الاقتصادية في مقابل مركز كان يعبر عن انتمائه إلىٰ العلمانية.

وفي خضم هذه العملية، عملت الطرق الصوفية كشبكات غير رسمية لتوفير رأس المال وتعزيز المصالح التجارية للأعضاء. وبعبارة أخرىٰ: فقد أدّىٰ النمو الاقتصادي لأواسط الثمانينيات إلىٰ تحويل الشبكات التنظيمية الإسلامية إلىٰ آليات لتحقيق الصعود الطبقي، فعلىٰ سبيل المثال: ووفقًا للصحيفة اليومية المؤيدة للكماليين: (Cumhuriyet) قررت جماعة دراسة الغرب التابعة للمؤسسة العسكرية أنَّ ثمة ما يزيد علىٰ (٤,٠٠٠ شركة) ذات ميول إسلامية في تركيا؛ ونحو (٢٠٣) من أصل (٣٨٥) شركة كبرىٰ مملوكة لأصحاب مصالح منحازين لفتح الله جولين[٣].

بالإضافة إلىٰ الهوية الإسلامية التي تتم تنشئتها في شبكات الأحياء الصوفية،

---

(١) C. Keyder, "The Rise and Decline of National Economies in Periphery", *Review of Middle East Studies 6* (1994): 10.

(٢) M. L. Karaman, "Sivil Toplum Kavrami ve Türkiye Üzerine Degerlendirmeler: Bir Yeniden Bakis", *T*ürkiye Günlügü 10 (1990): 9-10.

(٣) صحيفة: (*Cumhuriyet*)، بتاريخ (١٢ يوليو ١٩٩٧م)، وتاريخ (٢١ يوليو ١٩٩٨م).

ظهرت كذلك صورة أخرىٰ من التضامن تولدت في جمعيات التضامن القائم علىٰ الانتماء إلىٰ البلد الأصل (hemseri)، وتعد هذه الشبكات المغناطيسات الأكثر طبيعية ونفوذية للولاء بالنسبة إلىٰ أولئك القادمين الجدد إلىٰ أحياء الطبقة الدنيا المحيطة بالمدن الكبرىٰ. إنَّ هوية البلد الأصلي تظل رابطًا عاطفيًّا مركزيًّا بين المجموعة من الناس الذين يشتركون في أصل جغرافي واحد، ريفي بصفة أساسية، ومستوىٰ مشترك في الغالب، يكون مستوىٰ البدء في حياة جديدة علىٰ الدوائر الدنيا من الاقتصاد الرأسمالي الحضري. إنَّ شبكات التضامن القائمة علىٰ البلد الأصلي تنطوي علىٰ توقعات والتزامات متبادلة من طرف أعضائها.

وبعبارة أخرىٰ: فإنَّ ظاهرة التآلف المبني علىٰ رابطة الانتماء الوطني هذا تقوىٰ ويؤكَّدُ عليها وتنضج كهوية بدلًا من أن تتلاشىٰ في بيئة المدينة الكبيرة[1]، وأصبحت الأحياء في الثمانينيات وحدات مختلفة من الولاءات الإقليمية والدينية والعرقية المشتركة.

اتخذ حشد الهوية الإسلامية في هذه المراكز الحضرية الجديدة هيئة تعكس الجانب الأقل تماسكًا هيكليًّا والتأويلي لما عرَّفتُه من قبل بأنَّه حركة إسلامية دائرة في فلك المجتمع، في مقابلة ما كنتُ أسميتُه الحركة الإسلامية المذهبية صلبة الحدود والدائرة في فلك الدولة، وتساهم جمعيات الأحياء والطرق الصوفية في تطوير هوية إسلامية مرنة ومتكيفة وخطاب يستطيع الاستجابة لضغوط وتغيرات الحياة المدينية الحديثة، وفي هذا المستوىٰ الأفقي، يؤدي النمو في التعليم والابتكار التقني إلىٰ وعي بسلطة القوة الفاعلة والفردانية.

⋆ التوابع الاجتماعية السياسية لكون السوق (مجالًا عامًّا) في التسعينيات:

في أثناء التحول إلىٰ السوق المفتوح في الثمانينيات والتسعينيات، وفرت مساحات السوق قاعدة مادية أنتجت عليها رؤىٰ متنوعة ومتنافسة للإسلام، وتبلورت هذه الرؤىٰ المتنافسة في ثلاث صور عامة؛ فالإسلام السياسي يسعىٰ إلىٰ تحقيق القوة السياسية

(١) Ayse Günes-Ayata, "Gecekondularda Kimlik Sorunu, Dayanisma Görüntüleri ve Hemserilik", *Toplum ve Bilim* 51-52 (1991): 89, 91, 99, and 100.

وتحويل المجتمع من خلال مؤسسات الدولة، ويرىٰ الإسلام الثقافي الدين صورة من صور الحضارة ويسعىٰ إلىٰ التأثير في الهويات الثقافية والاجتماعية في هذا الصدد، وأمَّا الإسلام الأخلاقي؛ فيسعىٰ إلىٰ التعامل مع الاعتقاد باعتباره مصدرًا للضوابط والأعراف التي تصنع لغة روحية مشتركة من خلال إعادة صياغة التجارب، ورأيي هو أنَّ الإسلامَيْنِ السياسي والأخلاقي يقعان داخل الدائرة الأكبر للإسلام الثقافي.

لقد كان لـ(مجال السوق) في تركيا أربعة آثار كبرىٰ في تكوين الهوية الإسلامية: (الأول): أنَّ الحياة الاجتماعية التي تحدث في السوق تؤدي إلىٰ إقامة آلاف من المؤسسات والجمعيات الجديدة التي يتم فيها التعبير عن الوعي الجمعي باعتبارات السوق بدلًا من اعتبارات الفرد. (الثاني): أنَّ التقدمات التقنية ساعدت في نشر أصوات متنوعة وبالتالي في تسهيل تصدع صورة متحكمة من الإسلام. (الثالث): أنَّ ريادة الأعمال، والمميزة بفاعلية ومنطقية السوق، أنتجت فردانية أولية يميزها ويكيف حالتها الإسلام. (الرابع): أنَّ أنماط الاستهلاك تستخدم في تشييء الإسلام وصنع الحدود.

⋆ صعود برجوازية إسلامية: حالة جمعية رجال الأعمال والصناعيين المستقلين (MÜSIAD):

لقد كان السوق مؤثرًا في صنع حياة اجتماعية خارج نطاق اختصاص الدولة، وقد كان الهدف من هذه الجمعيات المعتمدة علىٰ المجتمع المدني (مقارنة بالاتحادات المكونة والمدارة من قبل الدولة) إضعاف السلطة البيروقراطية للدولة، وفتح مساحات جديدة لسياسات الهوية. لقد كان تكوين الهوية في تركيا مدفوعًا في الحقيقة من خلال هذه الجمعيات الاجتماعية، وقد كان المجتمع المدني التركي قد أصبح (أكثر تعقيدًا) بشكل ملحوظ نتيجة للتحرر الاقتصادي لـ(عام ١٩٨٠م)، وانهيار الحرب الباردة بين (١٩٨٩-١٩٩١م)؛ الأمر الذي أدىٰ إلىٰ إزالة التهديد الأمني (الشيوعي) الذي كان مسؤلو الدولة المعارضون للجمعيات قادرين علىٰ استغلاله في الماضي، وباختصار: فقد شكلت الموارد الاقتصادية القاعدةَ لحياة اجتماعية أغنىٰ وأكثر كثافة في تركيا، وأصبحت هذه الجمعيات بدورها موطنًا لبناء وصياغة وعي إسلامي يتماشىٰ مع احتياجات السوق. فعلىٰ سبيل المثال: بين (عامي ١٩٨٠، و١٩٩٥م)، أنشئ ما

مجموعه (٣٩,٣٦٩ جمعية جديدة)، مقارنة بما مجموعه (٢٤,٢٧٢) طوال الفترة ما بين (١٩٢٦، و١٩٨٠م)، ومنذ (عام ١٩٩٥م)، كانت هناك (٦٣,٦٤١) جمعية ومؤسسة في تركيا (جدول ١-٤)[١]، وفي أثناء فترة أوزال، شهدت تركيا نموًا كبيرًا في الجمعيات والمؤسسات.

الجدول (١-٤): نمو حياة الجمعيات في تركيا (عدد الجمعيات لكل عام)

الأهداف	١٩٨٠	١٩٨٣	١٩٨٤	١٩٨٥	١٩٨٦	١٩٨٧	١٩٨٨	١٩٨٩	١٩٩٢	١٩٩٥
اجتماعية	٥.٣٤٨	٥.٨٧٠	٦.٢١٥	٧.٦٩٥	٨.٨٢٢	٩.٧٧٦	١١.٧٣٠	١٢.٢١٨	١٢.٨٩٦	١٩.٥١٥
ثقافية	٩.١١٦	٩.٦٢٩	٩.٩٥٥	١١.١١٥	١٢.٥٩٤	١٣.٨٠٥	١٥.٣٣٥	١٧.٧٤٠	١٦.٤٣٠	١٩.٤٠١
دينية	٦.٠٣٨	٦.٥١٤	٦.٩١٧	٧.٧٢٢	٨.٨٣٠	٩.٧٨٩	١٠.٢٤٢	١٠.٥٨٢	١١.٨١٧	١٤.٧٤٣
رياضية	٣.٣٤٣	٣.٧٩٢	٤.١٦٨	٤.٧١٠	٥.٣٦٦	٥.٨٤٩	٦.٢٠٦	٦.٣٧٣	٧.١٨٥	٨.٩٣٦
التعليم العالي اتحادات الطلاب	١	-	٢	٨	٤٠	٥٠	٦٤	٦٩	٧٩	٨٠
جمعيات النفع العام	٣٢٠	٣٢٤	٣٢٥	٣٤٠	٣٥٥	٣٧٠	٣٧١	٣٧١	٣٨٤	٤٢٦
الأفرع الدولية	١٠٦	.	١٠٨	١٢٨	-	١٩٨	٢٠٢	٢٢١	٣٥٤	٥٤٠

لقد ساعد أوزال، الرجل الأكثر ارتباطًا بعملية تحرير الاقتصاد التركي، ساعد في تحويل السوق إلىٰ مساحة لتكوين الهوية. لقد ساعد في تقوية الجمعيات الاجتماعية من خلال تأسيس اتحادات بين الجماعات الإسلامية المتعددة الصاعدة والمفكرين والأعمال متوسطة الحجم في الأقاليم والصناعيين الأناضوليين الجدد، وأصبح نمو

(١) *Türkiye'de Dernekler ve Vakiflar* (Ankara: Emniyet Genel Müdürlügü Güvenlik Daire Baskanli`gi Dernekler Sube Müdürlügü, 1999), and Yalçin Dogan, "Vakiflara gözalti", *Milliyet*, August 28, 1997.

الحياة الاجتماعية بامتداد خطوط اقتصادية وثقافية مصدرًا للاستقرار الاجتماعي في تركيا، وعززت الحياة الاجتماعية للجمعيات من الاستقرار السياسي من خلال إنشاء روابط عضوية بين الدولة والمجتمع، وكان أحد أهم التطورات المؤسسية في الصحوة الإسلامية الحديثة في (مايو ١٩٩٠م) بإنشاء جمعية رجال الأعمال والصناعين المستقلين (Müstakil Sanayici ve Isadamlari Dernegi اختصار: MÜSIAD)، ولهذه الجمعية أفرع في أنحاء تركيا، ومقرها الرئيس في إسطنبول، وقد كان تعداد أعضائها (١,٧١٨)، (عام ١٩٩٥م)، لكنَّه زاد إلىٰ (٢,٨٩٧) بحلول (١٩٩٧م)، وكان حوالي نصف هذا العدد (١,٣١٨) من الشركات قد أنشئ بعد (عام ١٩٨٣م)، وأنشئ (٥٨٠) من هذه الشركات بين (عامي ١٩٩٠، و١٩٩٥م). وكانت (٢٧) فقط من بين هذه الشركات التي بلغ تعدادها (٢,٨٩٧) قد أنشئت قبل (عام ١٩٥٠م).

ونظمت هذه الجمعية في (٤١) مدينة كبرىٰ لمواجهة التفضيل المتواصل للدولة لعدد قليل من تكتلات الشركات الكبيرة، والتي تمثلها جمعية منافسة، جمعية الصناعيين ورجال الأعمال الأتراك (TÜSIAD: اختصار Türk Isadamlari ve Sanayiciler Dernegi). ولمواجهة البيئة غير التنافسية الناتجة عن دعم الدولة لجمعية الصناعيين ورجال الأعمال الأتراك وللأعمال الكبرىٰ عمومًا، أيدت جمعية المستقلين التحرير والخصخصة الكاملين للاقتصاد التركي. إنَّ جمعية المستقلين ليست معادية للرأسمالية، لكنَّها تعارض (رأسمالية الأصدقاء)، أي: الارتباطات الحميمة بين مراكز القوة السياسية وعدد محدود من الشركات المحتكَرة للأقلية، وهي روابط سياسية تجعل البرجوازية المتمركزة في إسطنبول (محمية من الدولة واحتكارية) في مقابل برجوازية قومية متمركزة في الأناضول ومائلة نحو حرية السوق[1].

وتروج كتابات جمعية المستقلين بحماس لمناقب رأسمالية السوق الحر. لقد أنتجت الجمعية بيانًا اقتصاديًّا إسلاميًّا مقتبسًا من كتيبها المسمىٰ: (*Homo Islamicus*)، «الرجل الإسلامي»[2]، وتمجد الجمعية حياة النبي محمد باعتبارها دليلًا مثاليًّا لممارسة

(١) Ayse Bugra, "Class, Culture, and State", 533, وجاي سورمان في مقابلة "Asil kapitalist MÜSIAD": صحيفة، (*Yeni Yüzyil*)، بتاريخ (٢٩ أكتوبر ١٩٩٨م).

(٢) Huner Sencan, *Is Hayat*inda Islam Insani (Homo Islamicus) (Istanbul: MÜSIAD, 1994).

الإنسان لحياته الشخصية، فمن خلال استحضار مثال النبي كتاجر، سعت جمعية المستقلين إلىٰ تبرير نظام السوق الحر ومعارضة الدور التدخلي للدولة في الاقتصاد. وعلىٰ سبيل المثال: قامت مؤسسة (Kombassan) من مدينة قونيا بتمويل مؤتمر لجمعية المستقلين ساعد علىٰ صياغة الأجندة الاقتصادية لنمور الأناضول في دعم (الأسواق الحرة)[١]، وتعارض جمعية المستقلين الضرائب الباهظة، والدور التوزيعي للدولة والنقابات العمالية (والتي تراها غير إسلامية).

إنَّ من المرجح أن يؤدي نموذج جمعية المستقلين إلىٰ تسييس شبكات التضامن الإثنية والدينية والريفية لتوفير الأمن الاقتصادي لأولئك المتروكين خارج السوق. وفي الحقيقة: فإنَّ الإسلام يستخدم كرأس مال اجتماعي للترويج للتعاون والتضامن نيابة عن المصالح الاقتصادية[٢].

لأجل الانضمام إلىٰ جمعية رجال الأعمال والصناعيين المستقلين؛ يجب أن تكون الشركة قد حصلت علىٰ سمعة في أوساط التجارة والمجتمع عمومًا بالاتصاف بالأمانة والنزاهة، وتضم الجمعية بعضًا من أسرع الشركات نموًا علىٰ مستوىٰ تركيا، وإحدىٰ أهم مميزات هذه الجمعية هي تكوينها لشبكة إسلامية من الأعمال التجارية، وتعقد الجمعية اجتماعات أسبوعية منتظمة أيام الجمعة، حيث تقوم الجمعية عادة بدعوة كاتب أو صحافي إسلامي معروف لمناقشة القضايا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية من منظور إسلامي. وبالإضافة إلىٰ ذلك: تقوم الجمعية بإعداد تقارير بحثية عن وضع تركيا الاقتصادي وتنظم زيارات إلىٰ الدول الأجنبية، الإسلامية في العموم، لدراسة إمكاناتها الاقتصادية.

وتتقاطع المصالح الاقتصادية لجمعية المستقلين مع الروابط الإقليمية/ الأيديولوجية لإنشاء حياة اجتماعية أكثر تجذرًا وتأثيرًا. فعلىٰ سبيل المثال: ينتمي أغلب أعضاء الجمعية في قونيا في الوقت نفسه إلىٰ جمعيات ثقافية متنوعة[٣]. إنَّ جمعية المستقلين

---

(١) للمزيد حول المؤتمر والموضوعات المقدمة، ينظر: Özel, *M*üslüman, 71-72.

(٢) Adem Esen, *Orta Anadolu Girisimcilerinin Sosyo*-Ekonomik Özellikleri Isletmecilik Anlayislari ve Beklentileri Arastirmasi (Konya: Konya Ticaret Odasi, 1999),88-97.

(٣) Esen, *Orta*, 66.

تستمد قوتها من الفرص الناتجة عن إعادة الهيكلة الاقتصادية لـ(عام ١٩٨٠م)، ومن قدرتها علىٰ استخدام الشبكات الاجتماعية الثقافية لصالح التقدم الاقتصادي.

إنَّ الشبكات الاقتصادية تساعد في صنع تآزر اجتماعي - استعداد المؤمنين للعمل انطلاقًا من أفكارهم الثقافية؛ لذلك يُعدُّ أعضاء جمعية المستقلين أعضاء في شبكات متداخلة، وتساهم الخصائص غير الرسمية لهذه الشبكات، والتي تعتمد علىٰ الثقة الذاتية المتبادلة وتعد مشتقة من الهوية الإسلامية، تساهم في تعزيز أخلاق العمل وقنوات جديدة للتواصل وذلك للتعاون ومشاركة المعلومات التجارية، وحيث إنَّ من بين القواعد المكونة للمجتمع التركي تقديم المرء الخدمة لدولته وأمته (devlete ve millete hizmet)؛ فالترويج للذات والأنشطة الدائرة حول الذات لا تعد أمورًا محبذة بلا ضرورة. إنَّ النشاط التجاري الرامي إلىٰ خدمة الذات وتحقيق الثراء الذاتي أمر مثير للريبة في المجتمع التركي التقليدي؛ لذلك ولأجل أن يصبح المرء رجل أعمال محترمًا؛ فلا بُدَّ له أن يسوغ أنشطته الاقتصادية من خلال خدمة (الدولة والأمة)، ولأجل هذا؛ فإنَّ البرجوازية الإسلامية المحافظة تحاول أن تلبي التوقعات المجتمعية من خلال التأكيد علىٰ القواعد الإسلامية في تعاملاتها مع المجتمع ككل.

وبعبارة أخرىٰ: فإنَّهم يقدمون هوية دينية إلىٰ المجتمع وهوية قومية إلىٰ الدولة. وكنتيجة للمساحات الاقتصادية الجديدة، كان ثمة هوية تجارية أناضولية جديدة آخذة في التطور. ولهذه البرجوازية الجديدة ثلاث خصائص أساسية: كونها محافظة سياسيًّا واجتماعيًا، ومتحررة اقتصاديًّا، وذات ميول نحو المبادرة الخاصة؛ وكونها قادرة علىٰ توليد رأس مال أولي من خلال الشبكات العائلية والدينية، وهي بالتالي أكثر ميلًا للنجاح في جمع الثروة؛ وكونها كذلك شديدة النقد لتدخل الدولة في الاقتصاد.

وهذه الخصائص تدفع هذه البرجوازية إلىٰ دعم ظروف السوق الحرة، في معارضة للدولة التي تدعم الأوليغاركية التجارية العلمانية لكبار رجال الأعمال، ويعمل الفاعلون الاقتصاديون الإسلاميون الجدد أيضًا علىٰ صياغة مشهد اجتماعي وثقافي جديد في تركيا من خلال الأدب الإسلامي وقنوات التلفاز والصحف ومفهوم إسلامي للتسلية والمتعة، وبالتالي؛ وبينما تصبح الممارسات والعادات الإسلامية أكثر بروزًا للعامة؛ فإنَّها يتم تحويلها لتلبي التوقعات وتتماشىٰ مع الظروف الحديثة، ويمكن

للمرء لذلك أن يرىٰ التحول في (طريقة الحياة والتفكير الإسلامية) في تركيا.

★ إعادة بناء الآداب التجارية النبوية:

إنَّ جمعية رجال الاعمال والصناعيين المستقلين تمثل التقاطع المعقد بين الدين والاقتصاد في أوساط البرجوازية الأناضولية الجديدة، ولم يكن بالإمكان تعزيز هذا التكامل دون مساعدة التحرر الاقتصادي في عهد أوزال، وقد ساهمت هذه السياسة أيضًا في بناء (روح بروتستانتية) إسلامية من خلال التأكيد علىٰ قيم بوريتانية لهذا العالم بدت تنتظر المكافأة علىٰ الحياة الفاضلة في العالم الأخروي أيضًا. لقد كانت هذه البرجوازية، المنظمة حول الجماعات النورسية أو النقشبندية، كانت تنتقد المعتقدات (الخرافية)، وتؤكد علىٰ فهم منطقي للإيمان وعرفت الإسلام (بحسب منشورات جمعية المستقلين) بأنَّه دين التقدم.

لكن التفاعل الديناميكي بين الحركات الإسلامية المعاصرة وقوىٰ السوق يشير إلىٰ أن التحديث التركي ليس بالضرورة نسخة كربونية من التغريب، فبينما أدَّىٰ تبني الدين للبرجوازية في الغرب إلىٰ عملية التحرر (أو ما يسمىٰ بنزع السحر عن العالم)، تُشير الحالة التركية إلىٰ أنَّ التحرر و(إعادة اعتناق السحر) يمكن أن يوجدا معًا[1]؛ فعلىٰ سبيل المثال، وفي حالة جمعية المستقلين: أصبح الدين متضافرًا مع اقتصاد السوق، وتبيِّن هذه الظاهرة الصورة المختلفة التي تأخذها الحداثة في تركيا؛ فالتحديث المعتمد علىٰ المجتمع المدني والذي يتم من أسفل إلىٰ أعلىٰ، وبخلاف التحديث بقيادة الدولة من أعلىٰ، قد أدَّىٰ إلىٰ صنع هجين يجمع الممارسات والشبكات المحلية مع الخطابات العالمية والشاملة لحقوق الإنسان.

لقد أصبح استغلال الممارسات والأساليب الدينية في تبرير اقتصاد السوق المصدر الأكبر للعلمنة الداخلية للإسلام، لكن العقبة الأساسية أمام العلمنة الداخلية للإسلام هي سيطرة الدولة علىٰ الإسلام. إنَّ وجود (سوق) للأفكار الدينية يعد مطلبًا مهمًا لتحقيق ديموقراطية تعددية، ويتنافس التجار المسلمون في جمعية المستقلين من أجل

---

(١) W. H. Swason, "Enchantment and Disenchantment in Modernity: The Significance of 'Religion' as Sociological Category", *Sociological Analysis* 44 (1983): 321-38.

توفير قاعدة اقتصادية لإعالة مجتمع أخلاقي. إنَّهم يميلون إلىٰ رؤية الإسلام باعتباره تجمعًا للأفكار والاستراتيجيات يمكن توظيفه لتبرير الأفعال الاجتماعية في بيئة السوق، وتُعد الحماسة الدينية لذلك، إلىٰ جانب تحقيق الأرباح، القوىٰ الدافعة وراء السوق التركية النامية. إنَّ الجماعات النقشبندية والنورسية تؤكد علىٰ روح التاجر لدىٰ النبي محمد وتسعىٰ إلىٰ دمجها مع قيم الرأسمالية الحديثة؛ فعلىٰ سبيل المثال: يجادل محمد زاهد كوتكو، أحد كبار النقشبنديين، يجادل بأن السعي للكسب في خدمة الأمة الإسلامية هو في مقام متساوٍ، من حيث الممارسة الدينية، مع الصلاة والصوم(١).

إنَّ الهوية الإسلامية للبرجوازية الجديدة، والتي تمتد جذورها في السوق وتصوغها الأخلاق الإسلامية، لا تفرق فقط بين أعضاء جمعية رجال الأعمال والصناعيين المستقلين وبين أعضاء جمعية الصناعيين ورجال الأعمال الأتراك، لكنها كذلك توفر رابطًا قويًّا بينهم وبين أعضاء القطاعات الأكبر من المجتمع الذين هم مستهلكو منتجاتهم.

لقد حاولت تركيا أن تصنع توازنًا ملموسًا بين الدولة والمجتمع وقوىٰ السوق من خلال (مبادئ إدارة تشانكايا)، (وهي محاولة موجهة من الدولة للتحكم المؤسسي في المجتمع سميت باسم منطقة تشانكايا في أنقرة التي يقع فيها القصر الرئاسي)، لكن هذا الجهد أضعف جدًّا نتيجة الانقلاب العسكري لـ(عام ١٩٨٠م)، وأقرت حكومة أوزال، بخلاف ما كان يرىٰ قادة الانقلاب العسكري، بأن الجمعيات الخاصة لا تمثل عقبة أمام الدولة، وإنَّما فرصة لنمو الشرعية وصنع الدينامية داخل المجتمع، ونتجت هذه الدينامية عن توسع الأسواق المحلية والخارجية لتركيا. وأدَّت هذه العملية إلىٰ ظهور (تعددية مجيدية كوي)، (والمسماة باسم منطقة تجارية في إسطنبول تقع فيها المؤسسات الكبرىٰ، وفيها يقع أيضًا المقر الرئيس لجمعية المستقلين) لتحل محلَّ مبادئ إدارة تشانكايا، وقامت تعددية مجيدية كوي بالترويج بشكل صادق للحياة الاجتماعية وعملت بلطف علىٰ دمج الحركات الإسلامية في الاقتصاد عبر مرشحات السوق الآخذة في النمو.

---

(١) Mehmet Zahid Kotku, *Tasavvufi Ahlak* (Istanbul: Seha, 1987); see also Özel, *Müslüman*, 51.

بالإضافة إلىٰ جمعية رجال الأعمال والصناعيين المستقلين، تم إنشاء العديد من الجمعيات والمؤسسات الخيرية الأخرىٰ، وعادة ما يكون لهذه الجمعيات الخيرية بعد ديني اجتماعي يلعب دورًا رئيسًا من خلال تقديم الخدمات التعليمية وإدارة دور النشر وإدارة محطات التلفاز والراديو وتوفير التوظيف للعيادات الصحية. وبالتالي؛ فقد اتحدت سوق نابضة بالنشاط، ومتحررة من دعم الدولة مع هذه الجمعيات لصنع مجال أوسع للنشاط الخيري وتجسيد الهوية الإسلامية، وفي ظل إمكانية الوصول إلىٰ موارد السوق، حققت هذه الجمعيات صورة أكبر من الاستقلالية، وأدَّت هذه الاستقلالية الاقتصادية إلىٰ استقلالية ثقافية سمحت لهذه الجماعات بأن تقدم إلىٰ العامة تفسيرات متنوعة وأصيلة للإسلام.

لقد عرَّض ظهور برجوازية إسلامية مستقلة المؤسسة الكمالية للخطر. فمنذ الثمانينيات، كان ثمة تراكم ضخم لرؤوس الأموال في المدن الأناضولية الكبرىٰ[(١)]، ويتم استثمار هذه الأموال في كل من الأسواق المحلية والعالمية[(٢)]، وفي مقابل ذلك، كانت (برجوازية إسطنبول) المكونة من جمعية الصناعيين ورجال الأعمال الأتراك مقاومةً لفكرة الدخول في التجارة المفتوحة مع الاتحاد الأوروبي، ومنذ (عام ١٩٩٥م)، كانت جمعية الصناعيين ورجال الأعمال الأتراك تمارس الضغط علىٰ الدولة لإدخال سياسات جمركية جديدة لحماية أعضائها من السوق العالمية المنافسة، والأهم من ذلك، من رواد أعمال جمعية المستقلين الأناضوليين.

وكانت التوترات المتزايدة بين برجوازيتي إسطنبول والأناضول عاملًا أساسيًّا في المشكلات السياسية للحكومة الائتلافية التي كان يقودها حزب الرفاه بقيادة أربكان. فعلىٰ سبيل المثال: عندما حاول أربكان بلا جدوىٰ إضعاف سيطرة برجوازية إسطنبول من خلال إزالة سياسة الحماية وبعض الإعفاءات الضريبية والحوافز التي كان لها أثر سلبي عام علىٰ الاقتصاد، شجعت وسائل الإعلام المملوكة (لبرجوازية إسطنبول)

---

(١) كمال جان: "Tekkeden Holdinge Yesil Sermaye"، صحيفة: (*Milliyet*)، بتواريخ (١١-١٨ مارس ١٩٩٧م).

(٢) بيرول أوزوناي في: "Anadolu Kaplanlari "marka" Için Çalisiyor"، مجلة: (*Aksiyon*)، (يوليو ١٩٩٨م)، (صفحة/ ١٢-١٦).

المؤسسة العسكرية وبحماسة على الإطاحة بحكومته المنتخبة، ووقفت جمعية الصناعيين ورجال الأعمال الأتراك صامتة عندما أصدرت المؤسسة العسكرية قائمة بأكثر من مائة شركة (إسلامية)، بما فيها بعض كبار المصدرين الأتراك، والذين كان سيتم إخضاعهم للمراقبة ومنعهم من الحصول على تعاقدات قطاعات الدولة[1]، كما لم تعترض برجوازية إسطنبول، بشكل مشابه، عندما أغلقت المحكمة الدستورية حزب الرفاه، أو عندما طالب المدعي العام فيما بعد بإغلاق جمعية رجال الأعمال والصناعيين المستقلين (في أبريل ١٩٩٨)، متهمًا رئيسها (بإثارة الكراهية) في خطاباته[2].

★ ريادة الأعمال وبدايات الفردية:

لقد تميزت الثقافة السياسية للثمانينيات بوجود عمليتين متناقضتين: الكفاح من أجل الاعتراف والبحث عن توافقات جديدة، وقد دفعت هاتان العمليتان الجماعات الاجتماعية إلى تطوير قواعد سلوك مشتركة من خلال وسائل سياسية. وبعبارة أخرى: فقد كان انفصال المجال الاقتصادي عن سيطرة الدولة المصدر الرئيس لظهور الفرد الأولي (تنظر الفقرة التالية) في تركيا، ونتيجة لهذه الثقة الاقتصادية؛ أعاد المجتمع التركي تعريف السياسة باعتبارها عملية (تداول)، واستخدمها في إعادة تنظيم الحدود بين الدولة والمجتمع، وقد ساعدت هذه العمليات الاقتصادية في إخراج (الشعب) التركي ذي التجانس المتخيل إلى الفضاء، مثل الأكراد والإسلاميين والليبراليين والسيدات والأتراك.

لقد شهدت تركيا نمو روح ريادية كان لها تأثير مهم على الهوية الإسلامية؛ فالمخاطرة وظهور فردية الجماعة والمشروعات التشاركية مميزات لهذه الروح الريادية. إنَّ الاستعداد للمخاطرة ذو أهمية كبيرة؛ لأنَّه ينطوي على التحرر من الانقياد

---

(١) لقائمة بالشركات التركية الإسلامية الكبرى، ينظر صحيفة: (*Radikal*)، بتاريخ (١٣ يونيو ١٩٩٧م)، "Islamci Sermayeden Tefeci Faizi"، صحيفة: (*Milliyet*)، بتاريخ (٠٧ يونيو ١٩٩٧م)؛ وصحيفة: (*H*ürriyet)، بتاريخ (٠٦ يونيو ١٩٩٧م).

(٢) ينظر: "DGM'den MÜSIAD'a kapatma davasi"، (صحيفة/ *Cumhuriyet*)، بتاريخ (٢٥ مايو ١٩٩٨م).

الأعمىٰ لرتبة عليا. إنَّ روح المغامرة تستحضر إلىٰ جدل الهوية التركية عملية تقريب (بدايات الفردانية) للشخصية الاصطلاحية للفردانية كما هي مفهومة في الغرب، والسبب في هذا هو، كما يقول ماكس ويبر، أنَّ صفة الريادي تتطلب فعليًّا ميلًا اختياريًّا نحو المغامرة. وبسبب المقابلة بين (وثبات الشجاعة الإيمانية)، (والتي تعد ضرورية في كل من الإيمان والمغامرة) هذه؛ فإنَّ التآزر بين الاثنين يُعد في الوقت نفسه أمرًا مُرضِيًا نفسيًّا واجتماعيًّا.

لقد ساهمت الجماعات الصوفية وغيرها من جمعيات التضامن الأخرىٰ في موازنة عدم الثقة المتأصلة في ظروف السوق من خلال تطوير روابط أخلاقية ومعيارية للعضوية تمكن رواد الأعمال المسلمين من اعتناق الفضيلة عظيمة الأهمية للثقة في علاقاتهم التجارية، وتقوي هذه العلاقات أيضًا بدورها الجماعات الدينية ودورها في المجتمع.

إنَّ هذه العملية تعزز العلاقات التجارية بين أتباع الجماعات الدينية وتصنع مجموعة من قواعد وأخلاقيات التجارة، وتلعب الثقة والوعد بالتعاملات المستقبلية بدورهما دورًا أساسيًّا في تكوين شبكات تجارة ناجحة. إنَّ أولئك المعدودين من الغرباء في السوق (مثل برجوازية الدولة) هم كذلك غرباء بالمعنىٰ الثقافي الأعمق.

إنَّ المشروعات التشاركية هي الطريقة التي تصبح من خلالها مجموعتان أو فردان مستقلان شركاءَ في تحقيق هدفٍ مراد يكون أكثر فاعلية وأكثر ربحية من خلال تعاونهما معًا. وبعبارة أخرىٰ: فدون وجود أحد الطرفين، لا يمكن تحقيق الهدف المراد بهامش ربح عملي، ويُمكن للمشروعات التشاركية أن تتم داخل نفس فئة المجموعة (بين الصوفي والصوفي)، أو مع الآخرين من خارج الفئة ذاتها، ويوجه التعاونَ داخل الجماعات ذاتها الصفات المميِّزة للجماعة.

لكن، ماذا عن المشروعات المشتركة بين الجماعات المختلفة؟

في الولايات المتحدة، ليس احتمال اشتراك المؤسسات، أو الأفراد من خلفيات متنوعة في مشروعات عالية المخاطرة أمرًا استثنائيًّا ولافتًا للنظر؛ لأنَّ إطار العمل القانوني الذي يحمي الأطراف من المخاطر وخرق التعاقد قد تطور. أمَّا في تركيا؛ فمثل هذه المشروعات المشتركة بين الجماعات لا يمكنها الاعتماد إلا علىٰ الإسلام

في صفتها الأفقية باعتباره يوفر إطار العمل الموجِّه وقاعدة الثقة للمحافظة علىٰ نزاهة المشروع ونزاهة المشاركين فيه؛ ولذلك فإنَّ علاقات السوق تظهر أيضًا الحاجة إلىٰ ممارسات أخلاقية وروابط من الثقة يُعد الدين مناسبًا لتوفيرها.

★ أنماط الاستهلاك:

يمكن لدراسة دقيقة للجماعات الإسلامية أن تشير إلىٰ وجود تخوم طبقية واضحة، وتتجسد هذه الخطوط المحددة من خلال أنماط الاستهلاك. فعلىٰ سبيل المثال: يجتمع أتباع طريقة إسكندر باشا الصوفية بشكل منتظم لمناقشة الشؤون الاجتماعية والدينية في فنادق ذات خمس نجوم، كما أنَّ لأتباع هذه الطريقة مراكز تسوقهم الخاصة وقد طوروا أذواقًا برجوازية عالية، ويتم تشجيع الأعضاء الجدد في طريقة إسكندر باشا علىٰ استبطان مجموعات جديدة من المعايير والأدوار، ومن خلال إعادة تعريف أنماط الاستهلاك، يسعىٰ هؤلاء الإسلاميون لتمييز أنفسهم أولًا عن الجماعات الإسلامية الأخرىٰ، ثم عن القطاع الكمالي/العلماني من المجتمع.

إنَّ طريقة إسكندر باشا تسعىٰ إلىٰ استشعار الجنة من خلال إضفاء الشرعية علىٰ جنة مادية علىٰ الأرض، أمَّا زهد النقشبنديين والنورسيين؛ فقد ساهم مصحوبًا برؤاهم الإيجابية للربح الرأسمالي في تراكم رؤوس الأموال والتطور الاقتصادي لتركيا. ثمة إعادة اختراع للإله ليوافق احتياجات السوق الرأسمالية، لكن هذا التأكيد علىٰ فضائل الرأسمالية يضعف الزهد حتمًا علىٰ المدىٰ الطويل، كما يُبيِّن ويبر فيما يتعلق بالروح البروتستانتية.

إنَّ أنماط الاستهلاك في تركيا الحديثة تجسد وتصوغ الفوارق في الهويات، فالصحف والقنوات التليفزيونية الإسلامية، من خلال حملاتها الإعلانية، ترسم بوضوح حدود الاستهلاك والاهتمامات الطبقية، وبذلك؛ تدل أنماط الاستهلاك علىٰ من هم الإسلاميون وإلىٰ أي مجموعة اجتماعية ينتمون. إنَّ الاستهلاك ليس محدودًا بشراء السلع، وإنَّما يشمل أيضًا أنشطة مثل إدخال الأبناء إلىٰ مدارس ثانوية خاصة تدار من قبل الأتباع النيو-نورسيين لفتح الله جولين، ومشاهدة قنوات (TGRT)، وسامانيولو (الإسلاميتين)، والاستماع إلىٰ قناتي (BURÇ, AKRA) الإذاعيتين (الإسلاميتين).

إنَّ للحركات الإسلامية شركات الموسيقىٰ الخاصة بها ومقاهيها ومطاعمها ودور نشرها؛ لذلك فإنَّ ممَّا يميز تكوين الهوية الإسلامية التركية الحديثة هو أنَّ الحركات الإسلامية الرأسية تنحني تحت ضغط الفوارق الطبقية؛ ولذا تجد أنَّها علىٰ مستوىٰ واحد مع الإسلام الأفقي. حقًّا، لقد تنزل الإله إلىٰ الأرض، والمسلمون مشغولون بإعمار مملكته هنا.

إنَّ فندق كابريس ذا الخمس نجوم هو مثال علىٰ كيفية اختراع (العطلات الإسلامية) بما يوافق الاستهلاكية الحديثة. إنَّه يمثل خليطًا من الإسلام والرأسمالية. إنَّ هذا الفندق الفاخر موقع تمتزج فيه الحداثة بالإسلام وتصهر سلوك وتوقعات المسلمين بما يتوافق مع النظام الرأسمالي، ولأجل اقتناص فرص العمل مع المسلمين ذوي الثراء المتزايد؛ فإنَّ هذا الفندق (المؤَسْلَم) لا يبيع أو يقدم الكحوليات، ويقدم خدمة حمامات سباحة مميزة علىٰ أساس الجنس، وأعراف هذا الفندق موافقة للبرجوازية الأناضولية ذات الميول التقليدية، والذين يؤيدون التحرر الاقتصادي التام في مواجهة أوليغاركية (الدولة) المتمركزة في إسطنبول.

وبينما انتقد المسلمون الأكثر محافظة تقديم فندق كابريس باعتباره (موقع قضاء عطلة إسلاميًّا)، ويجادلون بأنَّه دليل علىٰ الهيمنة التامة للقيم النيوليبرالية علىٰ نظيراتها الإسلامية[1]، فيمكن للمرء أن يجادل بأنَّ هذا الفندق يمثل العلمنة الداخلية للإسلام، أي جعل الإسلام سلعة مطروحة من أجل التنافس السوقي. إنَّ هذا ليس تصرفًا نابعًا من (الراديكالية الإسلامية)، وإنَّما هو إعادة تكوين للإسلام داخل الظروف الحداثية.

بينما تتحرك الجماعات الإسلامية لتميز نفسها عن الآخرين من حيث أنماط الاستهلاك؛ فإنَّها لا تعزز الفردانية، وإنَّما تعيد شخصنة التفاعلات الاجتماعية، وعلىٰ النقيض من نهايات عصر الدولة العثمانية، حيث أدَّىٰ إدخال الموضة الغربية والسلع الاستهلاكية إلىٰ تشجيع روح متنامية من الفردانية؛ فإنَّ ظاهرة الاستهلاكية الحالية

---

(١) أحمد تاشجيرتيرين في: "Kapris'ten Çeçenistan görünüyor mu?"، صحيفة: (*Yeni* Safak)، بتاريخ (١٦ أغسطس ١٩٩٦م)، وعلي بولاتش في: "Dinlenmek ve Tatil Kültürünü Tüketmek"، صحيفة: (*Yeni Safak*)، بتاريخ (٠٣ يوليو ١٩٩٦م).

تعمل علىٰ تقوية التضامن المجتمعي والهوية. أنماط الرداء المعينة والمطاعم والمقاهي والأثاث المنزلي، كلها تشير إلىٰ أذواق وأنماط استهلاك جماعية، وقد تبنىٰ الإسلاميون أنماط استهلاك يمكن تمييزها بسهولة في المدارس والطرقات.

إنَّ هذا يؤدي إلىٰ خلق ثقافة جماعية عالية الوضوح، وفي هذا الصدد، أصبحت الصور المختلفة من اللباس الذي ترتديه السيدات المسلمات الوسيلة الجلية للتمييز بين السيدات الإسلاميات بعضهن البعض وبينهن وبين السيدات العلمانيات.

★ الخطاب السياسي للحجاب:

بعد الانقلاب الناعم لـ(عام ١٩٩٧م)، دفعت المؤسسة العسكرية الكمالية بقوة نحو حظر ارتداء الحجاب في المؤسسات العامة، وأدت هذه السياسة إلىٰ احتجاجات كبيرة مستمرة ومظاهر للمعارضة قام في أثنائها الكثير من ضباط الشرطة ومسؤولي الدولة متوسطي المستوىٰ بإفساد أوامر المؤسسة العسكرية، وبلغ الأمر ذروته بطرد نائبة حزب الفضيلة مروة كافاكتشي من البرلمان ونزع الجنسية عنها تنفيذًا لأوامر الجنرالات.

وأظهر الجدل الكبير الذي أثاره هذا الموضوع في المجتمع التركي أنَّ الحقوق الفردية والتقاليد الإسلامية لا تزال تمثل مصادر لنزاع حاد لا يمكن للدولة أن تسيطر عليه. إنَّ إدخال الهويات الإسلامية في دوائر علمانية مضبوطة ومسبقة التحديد سيظل ينتج الجدل حول حدود الدولة والمجتمع والعام والخاص في تركيا، فبعيدًا عن (تحرير) المرء من أعلىٰ، كما يزعم الكماليون، يتم مرة أخرىٰ تجريد جيل من السيدات المتدينات وحرمانهن من حق التعليم والقدرة علىٰ الخدمة في الحياة السياسية من قبل دولة تزعم (الإصلاح).

في أثناء دراسة رمزية السيدات المتدينات (الحداثيات) اللاتي يرتدين الحجاب، يصبح من الواضح أنَّ السيدات المسلمات يستخدمن أجسادهن لينقشن علىٰ أنفسهن هوية دينية معينة[1]. إنَّ قرار ارتداء صورة من صور الحجاب يمثل محاولات السيدات

---

(١) بهادر ساراتشجيل في: "Islami Giyimde moda ve tüketim"، مجلة: (*Yeni Zemin*)، (أغسطس ١٩٩٣م)، (صفحة/ ٧٤-٧٦).

المفاوضة وموازنة أدوارهن كسيدات عاملات وأمهات من خلال اللجوء إلىٰ مأوىٰ الرموز التقليدية[1]. ومن خلال (الرجوع إلىٰ الخلف)، تقوم السيدات في الحقيقة (بقفزة) إلىٰ الأمام نحو الحداثة[2].

إنَّ الرداء الإسلامي الحديث يسمح للسيدات المسلمات بنحت مساحات جديدة لأنفسهن بين المجالين الخاص والعام، وتجادل جيهان أكتاش، كاتبة إسلامية بارزة، بأن تغطية رأس السيدة المسلمة تتحدىٰ سياسات الدولة التحديثية، بل وبعض العادات التقليدية للمجتمع التي تسعىٰ لإبقاء السيدات داخل المنازل[3]. إنَّ الحجاب يصبح مخرجًا من القيود التقليدية علىٰ السيدات في المجال العام ويسمح لهن بلعب دور في المجتمع الحديث. إنَّ السيدات يعملن علىٰ تقديم مطالبات عامة وينظمن أنفسهن بشكل متزايد باستخدام الموارد المتاحة لهنَّ.

في مناقشة جماعية مع عدد من الطالبات ذوات الميول الإسلامية في جامعة بيلكنت بأنقرة، أدركتُ أن تغطية رأس إحداهن هي جزء أساسي من هويتهن وموقعهن الأخلاقي في المجتمع[4]، ويعد هذا الأمر أيضًا طريقة لهن للوصول إلىٰ مراكز سياسية واجتماعية في المجتمع الديني. كما أنَّهُنَّ ينتقدن (نسوية الدولة) لسعيها لإلغاء أنوثتهن لأجل تبني هوية غربية. إنَّهُنَّ يجادلن بأنَّ هذه الهوية الغربية أجنبية عن تاريخهن ومرتبطة بقيم سلبية، كالاختلاط الجنسي والعري، واللاتي يجدنها أمورًا مستقبحة علىٰ المستوىٰ الشخصي.

لقد أنشأت النسخة الكمالية من العلمانية التركية معارضة ثنائية بين السيدات المسلمات كريفيات تراثيات وغير متعلمات في مقابل السيدات الحديثات باعتبارهن

---

(١) للمزيد حول القضايا المنهجية في مسألة السماح للجماعات المهمشة بأن يكون لها (رأي)، ينظر: Rosalind O'Hanlon, "Recovering the Subject: Subaltern Studies and Histories of Resistance in Colonial South Asia", *Modern Asian Studies* 1 (1988): 189-224.

(٢) Clifford Geertz, *Islam Observed*: Religious Development in Morocco and Indonesia (New Haven: Yale University Press, 1968), 69.

(٣) جيهان أكتاش في: "Örtülü Kimlik Size ne Kadar Yabanci"، مجلة: (*Izlenim*)، بتاريخ (١٥ يناير ١٩٩٤م)، (صفحة/ ٣٨-٣٩).

(٤) بناء علىٰ محادثاتي مع الطلبة في أنقرة في (١٠ مايو ١٩٩٥م، و١٢ أبريل ١٩٩٦م).

متعلمات وعلمانيات ومدنيات، وطالما ظلت هذه النسخة ترفض دمج وجود إسلامي في مفهومها للهوية التركية الحديثة. إنَّ النخبة الكمالية تخاف من أن الاعتراف بوجود إسلامي في المجال العام سيعني التخلي عن تقديمها التمييزي للعلماني باعتباره العالمي والحديث.

لقد أدَّىٰ تواجد المسلمين المتعلمين في الجامعات وفي السوق، خاصة ظهور برجوازية جديدة في المجال العام، أدَّىٰ إلىٰ إضعاف الجهود الكمالية لتقديم الإسلام كمضاد للحداثة، لكنَّ أحدًا لا ينبغي أن يظن أنَّ أغطية الرأس، أو اللباس الإسلامي المنظم قد غطيا علىٰ الحدود الإثنية أو الطبقية، بل علىٰ النقيض من ذلك؛ فإنَّ هذه المظاهر صنعت مجموعة جديدة من المعايير لتحديد فوارق المستوىٰ الاجتماعي، فداخل الحركة النسائية الإسلامية، لم تختف المحددات اليومية للخلفيات العائلية والإقليمية. إنَّها فقط معلقة عن العمل في الوقت الحالي، وقد أشارت ليلىٰ أبو لغد إلىٰ أنه في حالة مصر «يعمل الحجاب الجديد علىٰ إنتاج شعور كاذب بالمساواة يشغل عن المشكلات الكبرىٰ المستمرة نتيجة عدم المساواة الطبقية»[(١)]. وإضافة إلىٰ ذلك: فإنَّ بعض الناشطات النسويات الإسلاميات قد بدأن في التساؤل عن (الهوية الرجالية الإسلامية) في مقابل الهوية النسائية واللباس المسيسين[(٢)].

★ الخاتمةُ:

نتيجة للتحرر الاقتصادي، تمارس الدولة الآن سيطرة أشد انخفاضًا علىٰ المجتمع بالمقارنة بما قبل (عام ١٩٨٣م)، وقد ظهرت جماعات وحركات جديدة للتنازع علىٰ الحدِّ بين الدولة والمجتمع، وقد كان التكوين الفعلي لهذا الحدِّ موضوع جدل مجتمعي مستمر ومهم في تركيا الحديثة، ولا يمثل الدور المتنامي للإسلام في تركيا (عودة للدين)، بل مستوىٰ آخر من فهم الذات: إعادة إضفاء الطابع الشخصي علىٰ العلاقات مع صياغة (جديدة) للمجتمع والهوية، وهذا الفهم يجسد بعض التناقضات

(١) Lila Abu-Lughod, "Movie Stars and Islamic Moralism in Egypt", *Social Text* 37 (1996): 53.

(٢) ينظر نظيفة شيشمان وآيشه بوهورلير في: "Egemenlik ya da Ego-Menlik"، صحيفة: (*Izlenim*)، (أغسطس ١٩٩٣م)، (صفحة/ ١٦-٢٧).

من حيث تعزيزه للمجتمع وللفردانية في الوقت ذاته.

وقد أدَّىٰ التطور الاقتصادي والاجتماعي إلىٰ عملية تمدين سريعة، وإنشاء مستعمرات عشوائية ضخمة تحيط بالمدن الكبرىٰ في البلاد، وبالنسبة إلىٰ هذا المجتمع الأدنىٰ الجديد من المهاجرين الريفيين، تمت إعادة توليد الهوية الدينية في صورها الأولىٰ من الطرق الصوفية والجمعيات القائمة علىٰ التشارك في بلدان الريف الأصلية؛ ممَّا وفر مصدرًا ثمينًا للدعم الاجتماعي والراحة النفسية في وجه التفكك والعزلة اللذين تتميز بهما الحياة الحديثة وحواف المدن.

أمَّا في أعلىٰ الميزان الاجتماعي الاقتصادي؛ فقد دمجت السوق الرأسمالية طبقة رواد الأعمال المسلمين الأثرياء ذوي الخلفية التقليدية الأناضولية وأصبحت تعمل علىٰ إعادة صياغة الانتماءات والمعتقدات الدينية، وبالنسبة إلىٰ هذه الطبقة: أصبح الإسلام روحًا تتمم الفضائل التجارية، مثل: الاقتصاد، والاستثمار، والثقة.

إنَّ هذه النخبة التجارية الإسلامية الجديدة تجد نفسها علىٰ خلاف مع بيروقراطية الدولة وكبار الصناعيين الذين ينتفعون من رعاية الدولة الكمالية، ويضع تأييد هذه الطبقة الريادية الإسلامية لمؤسسات السوق الحر تلك الطبقة أيضًا في خلاف مع الطبقة الدنيا من الإسلاميين المكونة من المهاجرين الجدد إلىٰ المدينة. إنَّ دور الإسلام كمصدر للهوية والتعبئة السياسية والاجتماعية يجسد عددًا من التناقضات التي تشجع كلًّا من الفردانية وإعادة تفسير حية للإيمان مع تضامن جمعي متزايد للجماعات. ولذلك؛ فإنَّ قوىٰ السوق قد لعبت دورًا كبيرًا في إعادة صياغة علاقات الدولة والمجتمع والدور السياسي للإسلام في تركيا المعاصرة.

الفصل الخامس

دور الثقافة ووسائل الإعلام في الحركة الإسلامية

دور الثقافة ووسائل الإعلام في الحركة الإسلامية

«إنَّنا -دائمًا- في حالة من التغير والتحول . . . لكن ذلك إخبار بشرط أساسي آخر لاستشعارنا لأنفسنا، وهو أنَّنا نعي حياتنا في صورة سردية . . . لكي نستشعر كينونتنا، لا بُدَّ أن نُكوِّن تصوُّرًا لِمَا أصبحنا عليه، وإلىٰ أين نذهب».

[تشارلز تايلور في «منابع الذات»].

لقد تم التحول الخطير للهوية الإسلامية البدائية إلىٰ هوية سياسية حديثة في تركيا من خلال ثورة في الطباعة واسعة النطاق، ومن خلال التعليم، وإنتاج طراز جديد من المفكرين المسلمين[1]، ويُعدُّ هذا التحول، والذي يُبشِّر بشكل متناقض بنهضة في الفكر الإسلامي التركي وعلمنة وتعددية داخلية فيه، يُعدُّ الظاهرة الأكثر عمقًا في الأفق، والتي تفوق أي فرد أو حركة بعينها، وقد كان موضع هذا التحول، إضافة إلىٰ أشياء أخرىٰ كثيرة، من حيث الحركات الاجتماعية السياسية الإسلامية التركية، الطريقة النقشبندية.

لقد لعبت الطريقة دور مسلك للتغيير وسمحت بتحول النُّزُل الصوفية المعتمدة علىٰ النقل الشفهي إلىٰ مجتمعات معتمدة علىٰ النصوص، وهو التغير الذي أصبح ممكنًا بسبب الثورة في تقنيات الإعلام ولعبت دور الوسيط فيه طبقة مستقلة جديدة من المفكرين الإسلاميين، وقد أعطت هذه العملية بدورها الجيل الحالي من المسلمين الأتراك شعورًا بالقوة الفاعلة؛ ممَّا شجعهم علىٰ المشاركة في السياسة حتىٰ يمكنهم أن يشكلوا المجتمع الذي يعيشون فيه بشكل أفضل.

علىٰ الرغم من ارتباط الثورة الإعلامية/التقنية بالتحولات الاجتماعية السياسية

---

(١) Ron Eyerman, "Modernity and Social Movements", in Social *Change and Modernity*, ed. Hans Haferkamp and Neil J. Smelser (Berkeley: University of California Press, 1992), 52.

التي أجبرت النُّزُل الصوفية علىٰ التكيف مع الوسائل الحديثة للتواصل؛ فإنَّ هذه التطورات لم تزِل النُّزُل الصوفية التقليدية بشكل كامل. إنَّ هذه الشبكات التقليدية تستمر في التعايش مع الوسائل الحديثة للاتصال، وفي سياق تكوين المجتمع وبناء هوية إسلامية، قام النقشبندية بتحويل أرضيتهم التكوينية من النُّزُل إلىٰ النصوص المطبوعة، وقد أثبت ذلك أنَّه أكثر نجاعة في تعزيز استبطان هويتهم[1]، وحتىٰ الطرق الصوفية التقليدية النقشبندية مثل طريقة إسكندر باشا وإرينكوي، واللتين تتمركزان في إسطنبول، تقوم مثل هذه الطرق بنشر الدوريات لترويج رسائلها وتأثيرها، ويبرر أسد جوشان، شيخ جماعة إسكندر باشا -الطريقة الصوفية الأبرز في تركيا- برر أنشطته في مجال الطباعة والنشر بما يلي: «لماذا أنا مشارك في مجلة؟ لأنَّ هذه هي الخدمة الأكثر إلحاحًا! في مسجدي، عندما أقوم بإلقاء خطبة، يكون لدي حوالي ألفين أو ثلاثة آلاف شخص. لكن هذا لا يكفي! إنَّه لا يكفي. الصحافة مهمة . . . إنَّنا لا يمكن أن نفصل أنفسنا عن الأنشطة والأحداث اليومية. لماذا تكون لدينا مجلة أسبوعية؟ لكي نشارك في الجدل والأنشطة الراهنة»[2].

لقد كان جوشان يرىٰ العمل الضروري في مجال الصحافة «صورة من صور الجهاد»[3]، أو كفاحًا لزيادة الوعي السياسي للمسلمين لأجل إنشاء تركيا متجانسة وقوية.

إنَّ الدوائر الإسلامية الجديدة، مثل النورسيين وطريقة إسكندر باشا النقشبندية، أكثر دينامية اجتماعية من الطرق الصوفية التقليدية، وقد تشكلت حول المجلات والمحطات الإذاعية بدلًا من النزل. وقد أدَّت الفاعلية الظاهرة لهذا الوسط الإعلامي إلىٰ تبني الطرق النقشبندية الكبرىٰ لوسائل الإعلام كوسائل ضرورية لضمان قدرتها علىٰ البقاء وكطريقة لتقوية الهوية الصوفية الحديثة، ويوجه جوشان أتباعه إلىٰ دعم الأنشطة الإعلامية للطريقة، مبررًا هذه الدعوة بالطريقة التالية: «إنَّ كل شيء تقريبًا

(١) تنشر طريقة إسكندر باشا ثلاث دوريات: (*Islam*)، [الإسلام]، (Kadin ve Aile)، [السيدات والعائلة]، و(*Ilim ve Sanat*)، [العلم والفن].

(٢) Esad Cosan, *Yeni D*önemde Yeni Görevler (Istanbul: SEHA, 1993), 31-32, 84.

(٣) Cosan, *Yeni D*önemde Yeni Görevler, 32.

ينظم ويشكل من خلال الصحافة والنشر. إنَّ أهم الأسلحة هو الصحافة . . . إنَّها القوة الأشد تأثيرًا، وهي وسط مؤثر في إيقاظ وعي الناس. إنَّ عليكم أن تسيطروا علىٰ الصحافة إمَّا من خلال العمل فيها، أو من خلال امتلاكها»[1].

في أعقاب (انقلاب عام ١٩٨٠م)، تم إنشاء وسائل إعلام عامة قوية، ولعبت هذه الوسائل دورًا أساسيًّا في إنتاج ونشر المذاهب الجديدة والانتقادات الموجهة إلىٰ الدولة والمجتمع. وبالإضافة إلىٰ وسائل الإعلام المطبوعة: فإنَّ الجماعات الدينية تشارك أيضًا في الإذاعة المعقدة والمؤثرة، فبحلول (عام ١٩٩٤م)، كانت هناك (٥٢٥ قناة إذاعية وتليفزيونية خاصة) في تركيا، ومن هذا المجموع، كانت الجماعات الإسلامية تمتلك (١٩ قناة تليفزيونية)، و(٤٥ قناة إذاعية)[2]. وكانت القنوات الإذاعية النورسية والنقشبندية (Moral FM، وBURÇ، وAKRA) ضمن أكثر القنوات شعبية في إسطنبول، وتلعب قنوات الإذاعة الإسلامية أيضًا دورًا مهمًا في بناء وصياغة وعي إسلامي جمعي، وتربط المجلات والمحطات الإذاعية الأتباع من خلال إنشاء قالب إدراكي مشترك لتفسير الأحداث، وتؤدي الطباعة والتعليم الجماعي إلىٰ ابتكار طرق جديدة لفهم القرآن والنفس، ويتم تكوين الهوية الإسلامية السياسية الجديدة ضمن نسيج من الاتصالات والثورات التعليمية، وكان للاختراعات التقنية في مجال الاتصالات ولانتشار التعليم العديد من النتائج الاجتماعية المهمة:

(١) فقد خلقت فهمًا أكثر نسبية وشكوكية في المطلق، وأشاعت السؤال الإبستيمولوجي الأبدي: كيف نعلم أنَّ الله موجود؟

(٢) وأضعفت سلطة العلماء التقليديين وسهلت ظهور مفكرين إسلاميين حضريين جدد كانوا يعملون تحت هيئة المعلمين البارزين في وسائل الإعلام.

---

(١) Cosan, *Yeni D*önemde Yeni Görevler, 31.

(٢) ينظر التقرير الخاص لوزارة الداخلية في: "Radyolarda Ideolojik Gölge"، صحيفة: (*Milliyet*)، بتاريخ (٢١ أبريل ١٩٩٤م)، و:

Ayse Öncü, "Packaging Islam: Cultural Politics on the Landscape of Turkish Commercial Television", *Public Culture* 8 (1995): 51-71.

(٣) أدّت إلىٰ تفكيك المجتمعات الإسلامية الكبرىٰ لصالح المجموعات الصغيرة الناشئة والمعتمدة علىٰ النشر.

وقد كان لهذه التطورات توابع اجتماعية طويلة الأمد وغير متوقعة. فمثلًا: تعرضت عمليات إنتاج ونشر المعرفة، بمجرد أن أصبحت معتمدة بشكل ثابت علىٰ التقاليد، تعرضت لعملية علمنة مرهقة. وبالإضافة إلىٰ ذلك: فإنَّ عملية التفكيك الاستطرادية التي تنتج عن انتشار تقنية الطباعة وإضفاء الصبغة الاقتصادية عليها قد زادت من الفرص المتاحة للأصوات الهامشية لتتحدىٰ التفسير الاستبدادي والموحد للإسلام، وتحدت أيضًا المبادئ العلمانية للدولة، وقد سهل هذا أيضًا عملية تطور التوليفة التركية الإسلامية.

* الطباعة كبيئة لبناء الهوية:

قام بعض العلماء بدراسة التأثير الاجتماعي والسياسي للطباعة علىٰ المجتمعات الإسلامية، لكن هؤلاء العلماء لم يدرسوا دور الثقافة والطباعة من منظور صياغة وموضعة الاختلاف وتعزيز ما يطلق عليه روبرت هيفنر ببراعة لفظ (التعددية المدنية)[١]. إنّني أجادل بأنَّ ثقافة الطباعة تحرر القوىٰ الإبداعية من خلال تقديم مساحات فرص لمجموعات وأفراد ليتحدوا الممارسات السائدة ويضعوا قواعد وعلاقات جديدة.

وفي حالة تركيا، فقد وسعت الحكومة من سلطتها علىٰ التعليم والطباعة لإنشاء ثقافة عامة علمانية وقومية[٢]، وقد كانت عمليتا تنظيم التعليم العام والطباعة اثنتين من

---

(١) Robert Hefner, "Islam, State, and Civil Society: ICMI and the Struggle for the Indonesian Middle Class", *Indonesia* 56 (October 1993): 1-33.

(٢) لمعلومات حول تاريخ الطباعة في تركيا، ينظر: Orhan Kologlu, *Bas*imevi ve Basinin Gecikme Sebebleri ve Sonuçlari (Istanbul: Gazeteciler Cemiyeti Yayinlari, 1987); Osman Keskinoglu, "Türkiye'de Matbaa Tesisi", *Ilahiyat Fak*ültesi Dergisi 15 (1967):121-39; Alpay Kapacali, *T*ürk Kitap Tarihi (Istanbul: Cem Yayinevi, 1989); NuriInugur, *T*ürk Basin Tarihi (Istanbul: Gazeteciler Cemiyeti, 1992).

(أقوىٰ الأدوات المؤثرة في برنامج الإصلاحات العلمانية)[1]، ومنذ السبعينيات، كانت الجماعات الإسلامية تستغل الأدوات نفسها لتحدي أيديولوجية الدولة المهيمنة و(إعادة إنتاج الإسلام المحلي والشفهي في الحياة الحضرية التركية)[2]، وأعد انتشار التعليم ووسائل الإعلام العامة الأرضية لتحول الإسلام السياسي.

لقد اكتسب المكون الإسلامي للهوية في الجمهورية التركية خاصية جديدة، وقد استغلت الجماعات الإسلامية والإثنية (العلويون والألبان والقوقازيون والبوسنيون والأكراد) بشكل متزايد وسائل الإعلام لإضعاف الأصوات السلطوية المركزية المنبعثة من كل من الدولة والمجتمع. إنَّ فرص الثقافة والطباعة تقرب الجماعات الإسلامية المتنوعة إلىٰ بعضها البعض كجزء من هوية وخطاب إسلاميين سائدين يعززان أيضًا، وبشكل متناقض، المزيد من التمايز والتعددية الداخلية بين الجماعات الإسلامية. إنَّ الحيوية الحالية للهوية والنشاط الإسلامي السياسي لن تكون شديدة الجاذبية، ولا منتشرة في غياب تقنيات الطباعة والاتصالات الحديثة. لقد سمحت الكلمة المكتوبة والصحافة بظهور نخبة مثقفة إسلامية جديدة قادرة علىٰ تحدي سلطة العلماء والجماعات الصوفية التقليدية.

إنَّ الاتصالات الحديثة لا تعتمد علىٰ الحوار المباشر وجهًا لوجه، أو تنحصر في منطقة مقدسة (مسجد أو نُزُل صوفي)، وإنَّما تتم من خلال وسائل متعددة، من الصحف والقنوات الإذاعية إلىٰ التلفاز وغيره من الصور الرمزية المرئية التي تختصر الوقت والحيز المكاني. إنَّ اختصار الوقت والحيز المكاني يجلب الآخر إلىٰ داخل المنزل والمكتب ومراكز التسوق.

وبينما يمكن القول الآن بأنَّ الآخر قد أصبح قريبًا جدًّا ماديًّا؛ فإنَّه يظل بعيدًا سيكولوجيًّا، ممَّا يزيد من حدة الوعي السياسي، ويميز هذا الوعي السياسي الحاد بين (الذات) المسلمة وبين الآخر المتصور، وفي ظل المواجهة مع هذه البيئة الاجتماعية

---

(١) Michael E. Meeker, "Oral Culture, Media Culture, and the Islamic Resurgence in Turkey", in *Exploring the Written*: Anthropology and the Multiplicity ofWriting, ed. Eduardo P. Archetti (Oslo: Scandinavian University Press, 1994), 62.

(٢) Meeker, "Oral Culture", 62.

السياسية الجديدة، تكافح الهوية المسلمة حديثة التعريف من أجل الوجود والتأقلم مع الظروف الحديثة. وبالإضافة إلىٰ ذلك: ومن خلال إنتاج صور شائعة، تساعد وسائط الطباعة في قولبة الصور والقيم وتشكيل الأعمال الإسلامية. إنَّ لتركيبة الطباعة والمفكرين والتعليم عدة آثار اجتماعية علىٰ المجتمعات الإسلامية منها تحول نظرية المعرفة والسلطة وتعددية الأصوات الإسلامية.

إنَّ المسلمين، كما هو الحال بالنسبة إلىٰ الشعوب المتدينة الأخرىٰ، يتحركون بين رؤيتيهم الكونيتين الخاصة والعامة، بين الشعور بالولاء والشك تجاه التراث والإيمان، ويصور برينكلي ميسيك هذا التوتر قائلًا: «تتعلق مشكلة أساسية في الفكر الإسلامي بالانتقال الصعب من وحدة وأصالة النص الإلهي إلىٰ التعددية والصفة الجدلية المتأصلة في نصوص البشر»[1].

وبعبارة أخرىٰ: فإنَّ (الحقيقة المسنونة إلهيًا، والنسخ المسنونة من قبل البشر لتلك الحقيقة) قد كانت في قلب علم التفسير الإسلامي لقرون[2]، وبينما أصبح النص المطبوع متاحًا لعامة المسلمين من خلال التعليم العام والتقنية الزهيدة السعر؛ فقد زادت حدة الجدل بشأن التفسير والسلطة والأصالة. إنَّ المسافة بين الأمر الإلهي والتفسير البشري تعطي مساحة نقدية لتحرير الإسلام من التقاليد المتحجرة، وفتح المساحات الاستطرادية يجعل الولاء (لمركز حقيقة واحد أمرًا صعب التصور)[3].

لا يتم التعليم الإسلامي العام داخل المسجد، حيث يؤدي العلماء دور المعلمين؛ وإنَّما يتم في الصفحات المطبوعة وعلىٰ شاشات التلفاز، حيث يؤدي المفكرون المدينيون دور القنوات الرئيسة للتفسير والسلطة، وبمساعدة وسائل الإعلام ومنافذ النشر، تشكل الجماعات الإسلامية المعاصرة، بدلًا من النخبة الكمالية، تشكل أعراف الحياة اليومية وتحدد الثقافة السائدة، وبصورة ما؛ فإنَّ الثقافة التركية السائدة

---

(١) Brinkley Messick, *The Calligraphic State*: Textual Domination and History in a Muslim Society (Berkeley: University of California Press, 1993), 17.

(٢) Messick, *Calligraphic State*, 17.

(٣) Francis Robinson, "Technology and Religious Change: Islam and the Impact of Print", *Modern Asian Studies* 27, 1 (1993): 246.

قد تم جعلها (مشتركة بين أفراد المجتمع) وذات طابع شخصي في الوقت ذاته نتيجة دور هذه الجماعات الإسلامية[1].

إنَّ لعملية إضفاء الصبغة المشتركة هذه علىٰ الثقافة السائدة أثرًا محدثًا للتحول الديموقراطي علىٰ إنتاج المعرفة الإسلامية من خلال تحرير الإسلام من سيطرة العلماء الدائرين في فلك الدولة، ويتم إحداث التحول الديموقراطي والتنويع للمعرفة الإسلامية من خلال التفسيرات المتنافسة. إنَّ نشر التفسيرات الجديدة من خلال الأعمال المطبوعة يعزز تكوين جماعات جديدة، مثل النورسيين علىٰ سبيل المثال (ينظر الفصل ٧)، ويمكن للتفاعل وللسياقات الخطابية المعتمدة علىٰ الطباعة أن تزيد من التضامن والتنافس وتعمل علىٰ صنع تشكيلات جديدة للحدود الفاصلة.

إنَّ قنوات الإعلام الإسلامية تعمل أيضًا علىٰ تسييس الوعي الإسلامي من خلال إنشاء روابط بين الأحداث الاجتماعية والمبادئ الإسلامية، ويقدم هذا الأمر مصدرًا بديلًا لبناء معانٍ جديدة. فعلىٰ سبيل المثال، قال نقشبندي (ولد من جديد): «لقد تبدل شعوري بذاتي نتيجة قراءتي للمجلات الإسلامية عن مذبحة البوسنيين التي وجدت فيها صوتًا مشابهًا لرجل متألم. إنَّك لا تشعر بالوحدة بعد ذلك. إنَّك تصبح جزءًا من جمعية أكبر. إنَّ هذا يعطيني شعورًا بالأمان ويزيد من فخري. إنَّني أشترك في المجلة لأجل أن أهذب فكري. إنَّها توفر لي منظورًا بديلًا لفهم الأحداث»[2].

إنَّ المرء لم يعد بحاجة إلىٰ الذهاب إلىٰ المسجد لتطوير البعد الروحي والمجتمعي لذاته، فالمفكرون الإسلاميون الحضريون الجدد يبنون نسختهم من الإسلام ويبثونها إلىٰ الجماهير باستخدام مفاهيم جديدة وأنماط من الأدب، وهذه المساحات الأدبية العامة عبارة عن مواقع يتم فيها استكشاف نماذج متنوعة، وتستخدم كوسائط يتم من

---

(١) قدمت عالمة الاجتماع المصرية ليلىٰ أحمد الظاهرة المشابهة لتشكيل الثقافة السائدة باعتبارها عملية (تحول ديموقراطي)؛ حيث إنَّ الجماعات الاجتماعية هي التي تشكل الثقافة وليست الدولة. وأنا أفضل أن أسمي هذه العملية عملية إضفاء للصبغة المشتركة بدلًا من التحويل الديموقراطي للثقافة السائدة. ينظر: Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam* (New Haven: Yale University Press, 1992), 225.

(٢) لقائي مع مراد جول، أنقرة، (٢٣ مارس ١٩٩٤م).

خلالها حمل الوعي والممارسات الإسلامية الجديدة إلىٰ أطراف المجتمع التركي[1]. فعلىٰ سبيل المثال: لعب أدب الروايات الإسلامية دورًا مهمًا في صياغة ونشر أطر مرجعية مشتركة. يعرِّف راسم أوزدينورين، أحد الكتاب المعاصرين البارزين، يعرِّف (الأدب الإسلامي) بأنَّه «أدب، بقطع النظر عن موضوعه، يعبر عن الوعي الإسلامي للمؤلف الذي يقارب موضوعه مرتديًا نظارة إسلامية»[2]، ومن خلال هذه الروايات، سعىٰ الكتاب نحو معالجة البعد الداخلي من النفس الروحية، وتعد الرواية الأكثر تأثيرًا هي رواية حكيموغلو إسماعيل المسماة: (*Minyeli Abdullah*).

وتكمن قوة هذه الرواية في رمزيتها الفلكلورية الغنية وقدرتها علىٰ التحدث إلىٰ شعور القارئ بالوحشة والشك في العالم الحديث، وعادة ما يدور الموضوع المركزي لهذه الروايات حول الصراع ضد الظلم والفساد، والذي يتم تبريره من خلال استحضار الأخلاق الدينية.

★ الإبستيمولوجيا والسلطة:

لقد ساعدت ثقافة الطباعة، إلىٰ جانب التعليم العام، في إضعاف العلاقة الرأسية بين السيد والمريد في تكوين ونشر العلم، مستبدلة هذه العلاقة بالعلم الإسلامي الموضوعي وأفقي الانتشار[3]، وبالإضافة إلىٰ ذلك: يتعلم الطلبة داخل هذا النظام التعليمي الحديث التحقق من العلم بالدليل، وأن يصبحوا متشككين في الحكمة المتلقاة. وفي السياق الإسلامي، فقد أدىٰ هذا الأمر إلىٰ أزمة في أوساط العلماء، والذين لم يكونوا مستعدين لتقديم تفسير للاعتقاد المذهبي.

وبالإضافة إلىٰ ذلك: فإنَّ التشويش الناتج عن هذا الدوران السريع للأفكار يضعف

---

(١) Koray Caliskan, "Islami Romanlar Üzerine Bir Inceleme", *Birikim* 91 (November 1996): 89-95, Ahmet Kekeç, *Yagmurdan Sonra* (Istanbul: Sehir, 2000).

(٢) Rasim Özdenören, "Islami Edebiyat Tartìsmalari", in *Ruhun Malzemeleri* (Istanbul: Risale, 1986), 37.

(٣) Serif Mardin, "Modernization of Social Communication", in *Propaganda and Communication in World History*, ed. Harold D. Laswell and Daniel Lerner(Honolulu: University Press of Hawaii, 1979), 381-443.

(الأشكال القديمة من التضامن ويصنع الإقصاء، [وبالتالي] يتم التعبير عن حاجة شديدة إلىٰ الهوية عبر إحياء الدين، والشخصيات الأبوية الحماسية والسياسيين (الشعبيين) الذين يعدون بعمليات انتماء ملموسة وعلاقات عضوية دافئة[1]. لكن هذا (الإحياء للدين) ليس عودة إلىٰ الممارسات التقليدية والشخصيات الأبوية الحماسية؛ وإنَّما عملية بناء لممارسات جديدة وموضعة للممارسات الإسلامية السابقة. إنَّ من الممكن النظر إلىٰ نمو الإسلام المعتمد علىٰ الطباعة باعتباره كفاحًا مستمرًا لإزالة الإسلام الفلكلوري/الباطني لصالح إسلام مديني نصوصي أكثر عقلانية. يجادل جاك جودي بأنَّ «الحقيقة [هي] أنَّ الكتابة تنشئ علاقة من نوع مختلف بين الكلمة والمراد منها، علاقة أكثر عمومًا وأكثر تجريدية، وأقل ارتباطًا بخصوصيات الشخص والمكان والزمان، عند مقارنة ذلك بالاتصال الشفهي»[2].

إنَّ الطباعة تلعب دورًا مضفيًا للمنطقية والعقلانية في كل من إنتاج ونشر العلم وكذلك في التفكير. لقد كان التعليم التقليدي في المجتمعات المسلمة يتم وجهًا لوجه ويتسم بصبغة غير رسمية، ويؤكد علىٰ أهمية نقل العلم من المعلم إلىٰ الطالب[3]، وحتىٰ عملية كتابة التعليقات أو الشروحات فقد كانت تتم بوساطة المعلم إلىٰ طلبته، وقد كان أحد آثار تقنية الطباعة علىٰ الإسلام في تركيا الحديثة أن زادت سهولة إتاحة العلم الإسلامي للوصول إليه وكذا إلىٰ الجدالات النظرية التي أحاطت به، وفي حالة حركة النور، يرىٰ المرء عملية تعميم عميقة للنقاشات الدينية مع حلول المفكرين الإسلاميين الحضريين محل العلماء التقليديين.

إنَّ الصحف والكتب ليست مجرد مستودعات للأفكار؛ وإنَّما هي أيضًا مساحات فرص استطرادية لتعريف القضايا الإسلامية، وتقديم حلول تفسيرية للمشكلات الاجتماعية، وتلعب الطباعة دورًا فعَّالًا في تخزين ونقل وتوليد الفكر. وبالإضافة إلىٰ

---

(١) Daniel Bougnoux, "New Ways of Being Together", *Courier*, February 1995, 10.

(٢) Jack Goody and Ian Watt, "The Consequences of Literacy", in *Literacy in Traditional Societies*. ed. J. Goody (Cambridge, England: Cambridge University Press,1968), 44.

(٣) Francis Robinson, "Knowledge, Its Transmission and the Making of Muslim Societies", in *The Cambridge Illustrated History of the Islamic World*, ed. Francis Robinson (New York: Cambridge University Press, 1996), 208-49.

ذلك: فإنَّ الصحف تحدد المواقع لجماعات الهوية في تركيا.

لقد أثرت الكلمة المطبوعة، إضافة إلىٰ بيئة سياسية حرة وموارد اقتصادية خاصة، أثرت في التكوين المجتمعي بطريقتين حيوتين:

أولًا: تؤدي سهولة الوصول إلىٰ المعرفة، ونشر الأفكار إلىٰ تحطيم بنىٰ السلطة، وتصنع فهمًا أكثر انتشارًا للأسلوب العامي للسياسة؛ فقد أتاحت الكلمة المطبوعة إمكانات جديدة لاكتساب المعرفة ونقلها. وقد أدَّىٰ ذلك بدوره إلىٰ إنشاء شكل جديد من الخطاب السياسي والأخلاقي. إنَّ الكلمة المطبوعة، بخلاف التواصل الشفهي، تتسم بمذاق يوحي بالدوام والخلود، ويمكن للمفكرين المسلمين أن يحافظوا علىٰ الأفكار والعلم، وينشروها عبر الحدود السياسية وخلال حصار المعلومات السلطوي باستخدام وسائل التواصل الحديثة.

لقد تحدت الطباعة كُلًّا من سلطة العلماء التقليديين، والنخب السياسية والاجتماعية الإسلامية الحديثة ما بعد الكولونيالية، وقد وفَّرت وسيلة ومساحة لظهور مفكر مديني جديد يستطيع في هيئة الصحافي أن يصل إلىٰ جمهور عريض وعلىٰ امتداد الطيف الاجتماعي والأيديولوجي. وبصورة ما، فقد جعلت الطباعة والثقافة الكلمة المكتوبة مصدرًا للسلطة مستولية بذلك علىٰ ما كان المجال التقليدي للعلماء. وأصبحت الدرجة الجامعية متطلبًا أساسيًا للتقدير الفكري. لقد تحولت سلطة إنتاج المعرفة في تركيا، والتي تعد مهمة جدًّا في الدول الحديثة، من التراث الشفهي/ المعتمد علىٰ العلماء والقائم علىٰ التقليد إلىٰ تراث فكري مديني/معتمد علىٰ الطباعة.

لذلك؛ فإنَّ الطباعة تقوي الأرضية اللازمة لتكوين الفردانية، وقد سمح هذا الإدراك للأصالة والاستقلالية للمفكرين الإسلاميين أن ينشئوا مساحة استطرادية خارج هيمنة كل من الدولة والهرمية التقليدية للإسلام. إنَّ المفكرين الإسلاميين الأتراك يقعون خارج المؤسسة الدينية، وقد مثلوا بداية جديدة في هذا السياق العلماني من خلال تأسيس خطاب نقدي أكثر انفتاحًا فيما يتعلق بتفسير القرآن. ولم يكن هدفهم تأسيس نظام سياسي إسلامي؛ وإنَّما أن يربوا وعيًا إسلاميًّا في الثقافة والسياسة. لكن هذه العملية المتعلقة ببناء وعي ثقافي واجتماعي إسلامي تُؤدي إلىٰ

صورة جديدة وأكثر تعقيدًا للإسلام والتي تتخذ بشكل متزايد بعدًا سياسيًا وحضاريًا.

لقد أدَّت الطباعة وتقنية الاتصالات العامة أيضًا إلىٰ تحفيز المفكرين الإسلاميين لشرح صور جديدة من المعرفة الاستطرادية، والتي تعد أكثر تجريدية وتأملًا وشمولية في محتواها. وبعبارة أخرىٰ: فإنَّ إنتاج المعرفة يتحرر من صورته التقليدية الشفهية لتفسير الممارسة والعقيدة الإسلامية الصحيحة التي ترجع إلىٰ زمن النبي.

لذلك؛ فإنَّ الصحف والمجلات وقنوات التلفاز والإذاعة تعد وسائل لا لنقل الآراء الإسلامية المنزوعة من السياق فحسب؛ وإنَّما مساحات استطرادية كذلك للتفكير النقدي والحوار. لاستغلال المعاني الإسلامية للممارسات الاجتماعية والسياسية في مجتمع حديث قائم علىٰ الاتصال؛ يحتاج المرء إلىٰ (نظام رموز مفصل) للإسلام، أي نظام رموز تكون (الرسالة فيه موجودة في ثنايا نظام الرموز وليس في السياق)[1].

إنَّ الصياغة والنشر الحاليين للتفسير، والتعليق الإسلامي يعدان مجردين عن السياق من حيث اعتبار السرد التراثي، وفهم هذه التفسيرات والتعليقات الإسلامية المجردة عن السياق يصبح عمليًا نتيجة للتعليم العام. إنَّ الأماكن المقدسة الجديدة لإحياء الوعي الإسلامي هي الحلق والمجلات الأدبية الإسلامية. وبذلك؛ فإنَّ دور وتأثير المفكرين الإسلاميين الحضريين مرتبط بشكل وثيق بالطباعة وبالتعليم الجماهيري العام.

★ التعددية المدنية والاختلاف والحداثة:

لقد تم دفع الجدل حول دور الإسلام في المجتمع في السنوات الماضية من عمر الجمهورية إلىٰ الهامش، وأصبحت هذه القضية تدريجيًا موضوعًا متاحًا للتأمل من قبل أولئك الذين كانوا مبعدين عن المركز، وفي أثناء التسعينيات، انتقلت هذه الأصوات الهامشية إلىٰ المركز وأصبحت جزءًا أساسيًا من الجدل الوطني حول الهوية من خلال التوزيع العام للمجلات الإسلامية، لكن هذه المجلات في السبعينيات والثمانينيات كانت مهمشة بالمقارنة بالثقافة العامة التي يهيمن عليها الطابعان العلماني والقومي،

---

(١) Ernest Gellner, "Nationalism", lecture given in Madison, Wisconsin, on February 11, 1993.

وبينما أخذت الأيديولوجية الدولانية في الانهيار، تحركت هذه الأصوات المهمشة تدريجيًا نحو المركز.

وهذه المساحات الاستطرادية تتسم بثلاث خصائص أساسية:

أولًا: أنَّها تظل مشتتة حول القضايا الأساسية للمجتمع، وتجمع هذه المساحات غير المنتظمة الكتَّاب والقراء معًا في المساحات العامة، دون حصر هوياتهم وتثبيط أصواتهم الخاصة؛ وذلك لصنع إجماع حول القضايا وأرضية مشتركة.

ثانيًا: هذه المساحات مناطق للنزاع والمقاومة والخيال الراديكالي. وطالما كان هناك نزاع في الصحف الإسلامية من أجل التعبير عن الاختلافات بين بعضها البعض.

ثالثًا: تعكس التعددية في وسائل الإعلام والصحف الإسلامية البنىٰ الاجتماعية المتنوعة للجماعات الإسلامية.

إنَّ هذا التنوع في الدوريات يسمح للمرء باستنتاج أن ثمة ثلاثة اتجاهات عامة توجد في ساحة النشر الإسلامية. وهذه الاتجاهات هي:

(١) الإسلام ذو الاتجاه الاجتماعي والذي يشمل الطرق الصوفية ومطبوعاتها: (Islam, Altinoluk, Ilim ve Sanat, Kadin ve Aile, Semerkant)، والمطبوعات النورسية:

Sur, Yeni Ümit, Köprü, Karakalem, Nubihar, Yeni Dergi, Sìzìntì, Zafer).

(٢) المنشورات الإسلامية ذات التوجه الفكري، والتي تشمل المفكرين الإسلاميين المتأثرين بالغرب:

Tezkire [1], Dergah, Degisim Yarin, Yeni Zemin[2], Izlenim[3], Bilgi ve Hikmet, Sözlesme, Bilgive Düsünce).

---

(١) (*Tezkire*) تعد الدورية الإسلامية الأكثر تعقيدًا من الناحية النظرية. وقد تم تأسيسها من قبل مجموعة من المفكرين الشباب، أحمد تشيغدم ونوراي مرت وياسين أكتاي وإيرول جوكا وإرجان شين، (عام ١٩٩١م). وهي تركز علىٰ العلاقة بين الإسلام والحداثة والتفسير القرآني والديموقراطية.

(٢) محمد متينر، محرر (*Girisim*)، وعثمان تونتش، اثنان من المفكرين الأكراد البارزين، قاما بتأسيس (*Yeni Zemin*) لدعم برنامج (التحول الثاني) لتورجوت أوزال؛ وقد كانت تحصل علىٰ التمويل من قبل مجموعة نورية مؤيدة للقضية الكردية، (Med Zehra).

(٣) (*Izlenim*)، و(*Bilgi ve HikmetÒIktisat ve Is D*ünyasì)، تنشر وتمول من قبل دار نشر (Iz).

(٣) المنشورات الإسلامية ذات الاتجاه السياسي والتي كانت مرتبطة بالأحزاب السياسية الإسلامية وبغيرها من الفصائل الصغيرة داخل الأحزاب المحافظة الأكبر: (Milli Gazete ،[حزب العدالة والتنمية] Cuma, Nehir, Yörünge, Yeni Safak).

(٤) المنشورات الإسلامية الراديكالية التي تدعو إلىٰ الجهاد خارج نطاق الوسائل القانونية (Gercek Hayat, Haksöz, Iktibas, Tevhid).

وتدافع الصحف الإسلامية الراديكالية وكتَّابها عن المقاومة العنيفة للنظام العلماني في تركيا، وتصبح هذه الصحف مساحات لنشر الأفكار الراديكالية وأماكن لتجنيد الثوريين والرومانسيين ممَّن يؤمنون بإقامة دولة إسلامية لأجل هندسة مجتمع إسلامي بالقوة. إنَّ السياسة بالنسبة إلىٰ الإسلاميين الراديكاليين في تركيا تدور حول إيجاد أعداء الإسلام وقتالهم. وصحف هؤلاء عبارة عن مواقع للأفكار الفاشية الإسلامية وصورة غليظة من معاداة السامية.

ويُعد التنافس بين هذه المنشورات مهمًا من جهة صياغة الفوارق في تشكيل القضايا الاجتماعية والسياسية المتنوعة من خلال اللغة الرمزية للإسلام. وبإذاعة الاختلافات عبر وسائل الإعلام، يمكن للمرء أن يرىٰ النسخ المتنافسة من المجتمع والسياسة داخل الحركة الإسلامية. لذلك؛ فإنَّ الإعلام العام يلعب دورًا محررًا من جهة جلب الأصوات المهمشة إلىٰ المجال العام، لكن الاختلافات بين الجماعات الإسلامية قد وُضحت بشكل متزايد في وسائل الإعلام، وقد أدَّىٰ ذلك ببعض الناس ذوي الميول الإسلامية إلىٰ الاتجاه نحو قراءة الكتب الصادرة عن دار نشر محددة؛ فبعض الناشرين يحاولون تجنب أن يتم ربطهم بتفسير محدد ويهدفون إلىٰ إنتاج جمهور من القراء، من خلال المنشورات الإسلامية المتنوعة، يتعاطف مع الوعي الإسلامي وليس مع طوائف محددة.

وكانت هذه الصحف تعارض فهم الدولة وتقديمها للإسلام والمؤسسات الإسلامية باعتبارها أدوات لبناء الوحدة الوطنية. فعلىٰ سبيل المثال: كانت (Yeni Zemin) شديدة النقد لمحاولات الدولة استخدام الإسلام كرابط مشترك لتحييد الشكاوىٰ الكردية. في الحقيقة: لقد وفرت المنشورات الإسلامية مساحات عززت تطور فهم أكثر تعددية للإسلام. لقد سهل الإسلام المعتمد علىٰ الطباعة إذن عملية إزالة لمركزية

الأصوات الإسلامية المهيمنة ومنع أي جماعة من أن تسيطر على تقديم الإسلام كحضارة ودين موحد البناء. لذلك؛ فقد عمل نشر الصحف والمجلات ومحطات الإذاعة والتلفزة على فتح مساحات جديدة للخيال وساعد على إنشاء سياقات خطابية جديدة.

ولأجل فهم الروابط العضوية بين وسائل الإعلام وبين الطرق الصوفية من ناحية وبين المفكرين الجدد ووسائل الإعلام من ناحية أخرى؛ ينبغي للمرء أن يستوعب توابع الحداثة المنتجة للتعددية. لقد أدَّت الحداثة إلى الاختلاف والفردانية أكثر من التجانس ويرجع ذلك بشكل كبير إلى التأثيرات المبددة للإعلام العام و«ثقافة استهلاك تحتفي بالتنوع، بحيث أصبحت الموضة والذوق في الدين (سلعة) أخرى متاحة للاستهلاك»[1]، ويؤدي هذا النشر والدمج لثقافات متنوعة، وأحيانًا منفصلة تاريخيًّا إلى إنتاج جدل حول الأصالة، ويولد بشكل متناقض حركات مضادة لعملية التوفيق المبالغ فيها، وفي تركيا الحديثة، يعني توفيق الهوية السياسية الإسلامية دمج الليبرالية والقومية والديموقراطية والمعتقدات الدينية معًا.

ويساعد هذا التوفيق عملية اندماج الأصوات المهمشة من الأطراف في الحوار الوطني، وحقًّا، فقد أصبح الأسلوب الطرفي لحركة النور في الخمسينيات هو الصوت المركزي لجدل الهوية الإسلامية في التسعينيات نتيجة للقدرة التوفيقية لسلسلة من المجلات والصحف والقنوات الإذاعية على جمع القوى المتضادة للدين والديموقراطية والسوق معًا.

★ تسليع المعرفة الإسلامية:

في اقتصاد السوق المفتوح، تصبح المعرفة سلعة تنتج للمقايضة، والمسلمون كذلك مستهلكين للأفكار الإسلامية، والتعامل مع المعرفة الإسلامية باعتبارها سلعة يزيل الغموض عن المعرفة الدينية، وتصبح سلعة أخرى تتنافس مع الأشكال الأخرى من المعرفة المنتشرة. إنَّ لتسليع المعرفة الدينية تأثيرًا اجتماعيًّا وسياسيًّا عميقًا على

---

(١) Scott Thomas, "The Global Resurgence of Religion and the Study of World Politics", *Millennium*: Journal of International Studies 24, 2 (1995): 298.

المجتمع، فقيمة هذه المعرفة تقدر عندئذٍ مقارنة بالأشكال الأخرىٰ من المعرفة والمعتقدات، ومنذ (عام ١٩٨٣م)، سيطرت الجماعات الإسلامية التركية علىٰ سوق النشر من حيث عدد الكتب المطبوعة.

وأدّىٰ توسع التعليم وظهور مجموعة جديدة من المفكرين إلىٰ ازدهار صناعة النشر الإسلامية، وتشمل دور النشر التي كانت قد اكتسبت شهرة، وتمتعت بمركز متقدم في سوق النشر ككل دور: (Pìnar, Insanm Yönelis, Beyan, Dergah, Nehir, Agaç, Vadi, Iz)، وعلىٰ الرغم من أنَّه لم يكن ثمة زيادة كبيرة في مجموع الكتب المنشورة منذ (عام ١٩٨٥م)؛ فقد كانت أغلب الكتب الجديدة التي تتم طباعتها متعلقة بالقضايا الدينية والتاريخ الإسلامي، ومنذ التسعينيات، ركزت هذه الدور علىٰ الحداثة الإسلامية، ونقد الاستشراق، والمناهج البديلة الجديدة في مجالات العلوم الإنسانية والاجتماعية.

لقد كانت دور النشر تربح ما يكفي من المال لإعادة الاستثمار في مجال الكتابة والترجمة، ووفرت الثروة المتولدة عن هذا النشاط القاعدة المالية لظهور طبقة مستقلة من المفكرين الإسلاميين الذين أصبحوا بذلك قادرين علىٰ الكتابة عن القضايا الإسلامية والاجتماعية خارج نطاق سيطرة الدولة والمؤسسات غير الإسلامية. يمكن لأحدنا أن يعدَّ المفكرين الإسلاميين الجدد (رواد أعمال إسلاميين) يقومون بصياغة طبيعة الهوية الإسلامية ودورها من حيث علاقتها بأهداف سياسية واقتصادية محددة؛ فعلىٰ سبيل المثال: تمكن كل من علي بولاتش، وسيزائي كاراكوتش، وعبد الرحمن ديلباك من اكتساب معاشهم بشكل كلي من أرباح حقوق نشر مؤلفاتهم، وهو مصدر دخل مستقل يشجع علىٰ درجة من الحرية الفكرية.

لقد استجاب المفكرون الإسلاميون لهذه الفرصة الجديدة بتطوير حجج لصالح حرية التعبير والصحافة والضمير وحق الانضمام إلىٰ الجمعيات بسبب رغبتهم في اكتساب مثل هذه الحريات لأنفسهم، وقد أجبرت الأحداث الحركات الإسلامية علىٰ اتخاذ مواقف من بعض القضايا، وقد أدىٰ ذلك إلىٰ تحالف قائم علىٰ نصرة القضية أو إلىٰ المزيد من التفكك.

فقد أدّت حرب الخليج إلىٰ زيادة حدة الاختلافات داخل الإعلام الإسلامي، ممَّا

عكس الافتقار إلىٰ الإجماع بشأن استحقاقات النزاع في العالم الإسلامي الأكبر، لكن الحرب في البوسنة وحَّدت هؤلاء الإعلاميين وعززت وجود تضامن إسلامي ووعي سياسي أوسع. فعلىٰ سبيل المثال: كانت وسائل الإعلام الإسلامية والمفكرون الإسلاميون منقسمين في أثناء أزمة الخليج إلىٰ مجموعتين، وبالتالي؛ فقد تم بناء فهم حرب الخليج داخل تركيب السياسة الداخلية والضغوط الاجتماعية والتجارب التاريخية. لقد أظهر الجدل أنَّ المفكرين الإسلاميين والجماعات الإسلامية ممَّن تُعد مرجعيتهم النصوصَ نفسها والاعتقاد نفسه يمكن أن يتوصلوا إلىٰ استنتاجات شديدة الاختلاف فيما يتعلق بقضية ما. وعلىٰ الرغم من كون استحضار (الفهم والعقائد الإسلامية) ذا أهمية كبيرة؛ فإنَّ العوامل الطبقية والأيديولوجية والشخصية والتفسيرية كثيرًا ما تؤدي إلىٰ استنتاجات متشعبة ليس فقط بين الجماعات الإسلامية؛ وإنَّما في داخل كل جماعة أيضًا.

إنَّ عملية المتاجرة بالمعرفة الإسلامية عبر وسائل الإعلام تؤدي إلىٰ التنافس، وإلىٰ محاولة البحث عن أصوات جديدة مقنعة وجذابة، وتساعد هذه المنافسة علىٰ إضفاء صبغة منطقية علىٰ الحجج الإسلامية، وقد كان الأثر الأكبر لعملية تسليع المعرفة الإسلامية هذه هو تنويع وعلمنة تلك المعرفة. إنَّ وسائل الإعلام الإسلامية الجديدة مرتبطة بظهور برجوازية جديدة ذات توجه إسلامي.

★ طليعة الحركة الإسلامية: نشوء طبقة من المفكرين الإسلاميين:

حيث إنَّ المعرفة السياسية والدينية مدمجة في علاقات اجتماعية تفاعلية؛ فإنَّ إنتاجها والتحكم فيها يعدان المفتاح لفهم المفكرين لذواتهم. ونتيجة لأنَّ الكتابات الإسلامية تقدم الكثير من وجهات النظر المتضادة بشأن القضايا الاجتماعية والسياسية الأساسية؛ فإنَّ للمرء أن يثير السؤال الحيوي حول ما إذا كان ثمة خطاب إسلامي. وكثيرًا ما يَعكس مثل هذه المواقف المتناقضة المفكرون أنفسهم في مراحل متعددة من تفكيرهم وتُظهر هذه المواقف أن (الفكر الإسلامي) يمكن أن يحتوي نطاقًا واسعًا من الرؤىٰ والأيديولوجيات المتناقضة. إنَّني أجادل بأنَّ ما يجعل المفكر أو المذهب (إسلاميًّا) هو ببساطة الوعي الذاتي للمفكر بحد ذاته ودعوىٰ هذا المفكر الإشارة إلىٰ كيان عقدي، أو نص إسلامي في صياغة جزء علىٰ الأقل من فكره.

لقد كان المفكرون الإسلاميون من الجيل الثاني الذين أعادوا بناء الإسلام كمكون أساسي من الهوية التركية (١٩٥٠-السبعينيات)، وأولئك الذين كانوا يتعاملون معه كهوية وخارطة إدراكية (١٩٧٠-التسعينيات) يشتركون في صفات عديدة:

أولًا: لم يكن أولئك مدرَّبين تدريبًا رسميًا، كما يفعل العلماء في العلوم الإسلامية التراثية (مع الاستثناء الجدير بالذكر لعلي بولاتش).

ثانيًا: لقد تمت صياغتهم جميعًا من خلال القضايا الحضرية الحديثة وتلقوا تعليمهم في الجامعات الحديثة حيث كانت الكمالية هي المنهج السائد.

ثالثًا: لم يكن هؤلاء يكتبون بشكل حصري عن الدين أو القضايا الدينية، وإنَّما كانوا يعالجون القضايا السياسية المعاصرة من خلال المفاهيم الإسلامية؛ فكتاباتهم تؤسلم القضايا السياسية، وهم يتحدثون عن (الحضارة) الإسلامية، أو (الوعي السياسي الإسلامي)، ولكن نادرًا ما يتحدثون عن الشعائر أو الاعتقاد.

رابعًا: يتميز هؤلاء بنقدهم للعلماء التقليديين ويشعرون بأن أولئك يفتقرون إلىٰ المهارات الفكرية النقدية للتعامل مع المشكلات الاجتماعية والاقتصادية المعاصرة.

إنَّ تعبير (المفكر الإسلامي الحديث) يستخدم بشكل شائع في التركية للإشارة إلىٰ أولئك الذين يتميزون (بالحداثة) في تعاملهم مع القضايا المعاصرة. إنَّهم (إسلاميون)؛ لأنَّهم يسعون إلىٰ دراسة القضايا المعاصرة من وجهة نظر إسلامية، وهم (مفكرون)؛ لأنَّهم، كالمفكرين العلمانيين، ملهمون أيضًا بالفكر النقدي الغربي والإسلامي ليقوموا بنقد النظام السياسي والاجتماعي القائم. إنَّ المفكرين الإسلاميين يعملون كرواد أعمال ثقافيين في بناء وتجسيد وعي سياسي إسلامي في المجتمع التركي.

إنَّ أحد المصادر الكبرىٰ للحركات السياسية الإسلامية المعاصرة هو تقوية تأثير التقنية وقوىٰ السوق ونمو التعليم العالي. لقد أدت محاولة التحول الواعي ذاتيًا إلىٰ (معاصرين) إلىٰ إنتاج صورة جديدة للمفكر داخل الحركات الإسلامية، وهذا الطراز من المفكرين يعيد تصور الإسلام إمَّا داخل سياق الحداثة، أو من حيث علاقته بالحداثة لأجل تقديم لغة سياسية شاملة للإسلام.

وقد أدَّىٰ هذا التموضع داخل الحداثة أو من حيث العلاقة بها إلىٰ تكييف الفهم الإسلامي للإسلام؛ فمن حيث المنتج النهائي، تمكن هؤلاء المفكرون من تشكيل

محتوىٰ الإسلام مع القضايا الاجتماعية والسياسية المعاصرة بدلًا من الفهوم التقليدية للأساليب الدينية.

لقد تمكن هؤلاء من اختطاف الجانب الروحي من الإسلام وتحويل الإسلام إلىٰ نظام مترابط منطقيًا لا يمكن استشعاره إلَّا من خلال نشر الهوية الإسلامية في جميع أنحاء المجتمع. إنَّ الإسلام بالنسبة إليهم لا يعد فقط دينًا ذا مخزونٍ روحي غني، وإنَّما هو أيضًا شريك أيديولوجي للهوية التركية الحديثة. إنَّ المفكر الإسلامي الحديث يميل إلىٰ الاعتقاد بأنَّه من خلال تحويل عقل ووعي عامة الناس، فبإمكان المرء أن يحول المجتمع.

وهذا الفهم يضاد فهم مفكري عصر التنظيمات العثمانيين، الذين كانوا يسعون إلىٰ تحويل المجتمع من خلال إصلاح النظام الإداري(١)، ولأجل تنفيذ هذه الإصلاحات؛ كان القبول الضمني للرأي العام ضروريًا، والمفكرون الإسلاميون أيضًا يرون هذا الرأي العام حيويًا لإنتاج الأساليب والرموز الإسلامية، لكن نسختهم من الإسلام ملونة بالإرث التاريخي العثماني/ التركي.

إنَّ الفرق بين المفكرين الإسلاميين والعلمانيين يتجلىٰ أيضًا في جمهور قرائهم، والفرق الأساسي بين القراء الإسلاميين والعلمانيين هو أنَّ النوع الأول يتصرف كوكلاء عن اعتقادهم، بينما الآخرون يتصرفون كقراء ذوي تحفظات. وبالإضافة إلىٰ ذلك: فبين القراء الإسلاميين، يعد موقف المؤلف من القضايا المعاصرة أكثر أهمية من أفكاره، ويتوقع من المفكرين الإسلاميين أن يشاركوا في الشعائر الدينية وأعمال الدعم التي يحفزها اعتقادهم الإسلامي. وقد أدَّىٰ ذلك ببعض الكتَّاب إلىٰ أن يبرروا أفعال العصابة السنية التي قامت بحرق (١١) من المفكرين العلويين البارزين في حريق في مدينة سيفاس في وسط الأناضول في (يوليو من عام ١٩٩٣م)(٢).

---

(١) Serif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought* (Princeton: Princeton University Press, 1962).

(٢) Zeki Coskun, *Aleviler*, Sunniler ve Öteki Sivas (Istanbul: Iletisim Yayinlari, 1995), 358.
لمعلومات عن رد الفعل التأييدي لعصمت أوزل علىٰ حادث الحرق ينظر: "Ya Müslüman Türkiye veya Hiç!"، صحيفة: (*Milli Gazete*)، بتاريخ (٦ يوليو ١٩٩٣م).

★ مفكرو الجيل الإسلامي الأول:

كجزء من الحملة العلمانية للجمهورية في العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين، تم حظر جميع مظاهر النشاط الإسلامي المنظم تقريبًا، وإجبارها علىٰ التواري، وقد أدَّت هذه السياسة بدورها إلىٰ تحويل البيوت الإسلامية إلىٰ حصون خفية لحفظ الاعتقاد، وقد كانت تلك هي الفترة التي نظمت فيها الطرق النقشبندية شبكاتها السرية، والتي مضت لتصبح بعد ذلك نقطة ارتكاز لتكوين طبقة جديدة من المفكرين الإسلاميين، ولم تكن المهمة الأساسية لهؤلاء الإحياء السياسي للإسلام؛ وإنَّما كانت الحفاظ علىٰ الممارسات الإسلامية داخل المنزل، وقد كانت هذه الشبكات ناجحة في (حفظ) العلم الإسلامي، لكنَّها كانت غير قادرة فكريًّا علىٰ تطوير خارطة إدراك جديدة مُشكَّلة إسلاميًّا لصنع تصور لقضايا الهوية والأخلاق في الحياة اليومية، ولم تنتقل المعرفة والممارسات الإسلامية من المجال الخاص إلىٰ المجال العام إلَّا مع ظهور نمط جديد من المفكرين الذين حولوا المفاهيم الإسلامية وفقًا لرحلة البحث الجديدة عن الهوية والأخلاق بين الشباب.

وعلىٰ الرغم من تحديث واستغلال مساحات الفرص الجديدة في وسائل الإعلام؛ فإنَّ المرء سرعان ما يلحظ نمطًا ثابتًا من السلوكيات والأطر الإسلامية التقليدية في كتابات هذا الجيل من المفكرين الإسلاميين بسبب أن شخصياتهم قد شكِّلت بفعل الطرق النقشبندية. وبالتالي؛ فقد كانت الطرق النقشبندية من بعض الجوانب (رَحِمًا) لتكوين الطبقة الجديدة من المفكرين في تركيا[1]. وحيث إنَّ المجتمع التركي كان يُنَظَّم بواسطة الشعائر الدينية، وكانت الحياة اليومية تفسر في ضوء المفاهيم الإسلامية؛ فإنَّ هذا النمط من المفكرين لم يواجه مشكلات كبيرة في إيصال أفكاره الإسلامية عبر وسط الشعر والروايات.

لقد أصبحت هذه المجموعة من الشعراء وكتَّاب الرواية في الحقيقة ذات شعبية في أوساط البسطاء من الناس بسبب كونهم متصلين فكريًا بالتراث والتاريخ التركي الإسلامي. وبالإضافة إلىٰ ذلك: فقد حاولت هذه المجموعة من الشعراء وكتَّاب

---

(١) Ali Haydar Aksal, "Dönüsümler Kavsaginda Büyük Dogu", *Yedi Iklim*, May 1993, 60-62.

الرواية الحفاظ علىٰ الذاكرة الجمعية كقاعدة ضرورية للهوية وإنشاء لغة أخلاقية للحياة اليومية من خلال المحافظة علىٰ روابط وثيقة مع الطريقة النقشبندية.

لقد تمكن المفكرون الإسلاميون، من خلال الشعر والمسرحيات والروايات، أن يتجاوزوا عملية الأدلجة الضيقة للإسلام. وبالتالي؛ وفي وجود ثقافة الطباعة كمساحة من مساحات الفرص، تمكن هؤلاء المفكرون الإسلاميون من غرس المشاعر الإنسانية مثل الحب والخوف والكفاح والأمل. لقد وفَّرت هذه الكتب والقصائد موقعًا بديلًا لتخيل مجتمع أكثر إنسانية. لقد أجبر الاضطهاد السياسي المفكرين الإسلاميين علىٰ التأكيد علىٰ الجوانب الروحية الداخلية للإيمان، وعلىٰ أهمية الوعي الأخلاقي الفردي وعلىٰ تحول سيؤدي إلىٰ إصلاح المجتمع من أسفل إلىٰ أعلىٰ، لكن الفكر الإسلامي ظلَّ لسنوات حبيس صفحات الدوريات الأدبية والثقافية.

وبدأت مجموعات المفكرين الإسلاميين في الخمسينيات فقط السعي للتنظيم حول المجلات والصحف، والتي أصبحت مراكز لدراسة الأحداث المحلية والعالمية من وجهة نظر إسلامية، ومثلت هذه الجهود أول خطوة نحو تكوين رؤية إسلامية في الإعلام منذ السياسات المعادية للإسلام من قبل النظام الكمالي في الثلاثينيات، ولعبت هذه الصحف دورًا أساسيًّا في الحفاظ علىٰ الهوية الإسلامية وصياغتها ببعد فكري، وبمساعدة مساحات الفرص الجديدة هذه، حاول المفكرون الإسلاميون أن يظهروا أنَّ الإسلام لم يكن دين (الأطراف المتخلفة) غير القادرة علىٰ إعادة الانبعاث، كما كان يزعم الكماليون، وإنَّما هو قوة ديناميكية ومصدر للإلهام.

لقد كانت الأطروحة الأساسية لهذه المجلات الأدبية أنَّ الإسلام هو (حضارتها)، فلأجل أن يزدهر المسلمون وتزدهر تركيا، يجب أن تكون جذورهم ذات حسٍّ أصيل، ويمكننا أن نعد نجيب فاضل (١٩٠٤-١٩٨٣م)[1]، ونور الدين توبتشو (١٩٠٩-

---

(١) Serif Mardin, "Culture Change and the Intellectual: A Study of the Effects of Secularization in Modern Turkey", in *Cultural Transitions in the Middle East*, ed. Mardin (Leiden: Brill, 1994), 189-213.

١٩٧٥م)[١]، وسيزائي كاراكوتش (١٩٣٢م-)[٢]، الأعمدة الثلاثة للحركة الفكرية الحضارية. فجميعهم يرون المرحلة التاريخية العثمانية مرجعًا مفاهيميًا لدراسة القضايا الاجتماعية والسياسية. وبالتالي؛ فهم لم يتعاملوا مع الإسلام بشكل حصري باعتباره دينًا، وإنّما باعتباره حضارة لها هويتها الخاصة ونظامها الأخلاقي، وكانوا يقصدون بالحضارة أنَّ مفاهيم ومُثُل ومدركات الإسلام هي اختصارات لتجربة معاشة لها تاريخها وجغرافيتها الخاصة. فعلىٰ سبيل المثال: قام هؤلاء بإعادة ابتكار الماضي العثماني باعتباره روح الحضارة الإسلامية، وفقًا لتعريفهم.

وأدّىٰ هذا الوعي التاريخي إلىٰ حثّ الجيل الأول من المفكرين الإسلاميين علىٰ اعتناق آراء دولانية؛ لأنَّ التاريخ العثماني كان قد كتب كقصة دولة، لا كقصة مجتمع. لقد أنتجت هذه النخبة الفكرية الإسلامية الجديدة لغة جديدة دمجت التقاليد الإسلامية الخاصة بالبعد الداخلي النفسي مع الأسلوب الخارجي الحديث للفردانية.

وبعبارة أخرىٰ: فإن لتصوراتهم عن المجتمع والذات سمات حداثية وتراثية في الوقت ذاته. إنَّ هذه الظاهرة الجديدة لنخبة فكرية إسلامية تركية حضرية تثير الأساليب الاجتماعية مع لمسة حداثية واضحة للتعامل مع مشكلات المجتمع التركي الاجتماعية والسياسية والثقافية تظهر الطريق المرجح اتخاذه من قبل المفكرين الإحيائيين الإسلاميين الجدد بصفة عامة حول العالم.

لقد كان أحد التوابع الكبرىٰ لعملية إضفاء الصبغة التاريخية (العثمنة) علىٰ الإسلام هي إضفاء الصبغة القومية عليه وظهور إسلام تركي ليصبح القاعدة لجماعات يمينية تسعىٰ إلىٰ إحياء الذاكرة الجمعية المكبوتة للتاريخ العثماني الإسلامي وملء الفراغ الأخلاقي الموجود في المجتمع. لقد أعاد هؤلاء تخيل تراثهم من خلال تبني وتعديل بعض الاصطلاحات والمفاهيم الكمالية إلىٰ السياقات الخطابية للقومية. لذلك؛ فقد

---

(١) S. Seyfi Ögün, *Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu* (Istanbul: Dergah, 1992); Muamer Çelik, *Nurettin Topçu ve Bügünkü Türkiye* (Istanbul: Ülke, 2000); Mustafa Kök, *Nurettin TopÓu'da Din Felsefesi* (Istanbul: Dergah, 1995).

(٢) Sakir Di.lehan, *Sanat ve Düsünce Dünyasinda Sezai Karako* .(Istanbul: Piran, 1980); Turan Karatas, *Dogu'nun Yedinci Oglu: Sezai Karakoç* (Istanbul: Kaknus, 1998).

روَّج الجيل الأول للمفكرين المسلمين الأتراك بشكل واعٍ خطابًا إسلاميًّا أدمج ووطن القومية الإسلامية للنخبة الجمهورية في مشروعها لتوليف الماضي العثماني الإسلامي مع الحاضر التركي الحديث. إنَّ هؤلاء المفكرين لم ينتجوا هوية دينية مجتمعية مستقلة ومنفصلة، وإنَّما أعادوا إنتاج هوية إسلامية تركية إثنية دينية.

لقد سعىٰ نور الدين توبتشو، مؤسس مجلة: (*Hareket Dergisi*) (١٩٣٩-١٩٧٤م)، والذي كان متأثرًا بشدة بالفيلسوف الفرنسي موريس بلونديل وبالشيخ النقشبندي عبد العزيز بككينه، سعىٰ إلىٰ بناء قومية تركية إسلامية[١]، وبسبب استغلالها لمساحات الفرص الجديدة في وسائل الإعلام ونظام التعليم المتنامي في تركيا؛ فقد أصبحت مجلة توبتشو مركزًا لحركة هوية إسلامية وتركية أناضولية جديدة. لقد كان توبتشو يدافع عن المفهوم النقشبندي للذات وللمجتمع من خلال استغلال أفكار الفلاسفة الفرنسيين من أمثال بلونديل وهنري بيرجسون. وألهم فهمُ توبتشو للدين أفكاره عن الذات والمجتمع والقومية[٢]. إنَّ الدين، بالنسبة إلىٰ توبتشو، إيمان بالإله يتكون داخل النفس، وتجربة نفسية وإدراك للإله داخل نفس الإنسان. وهذا الإيمان يتجلىٰ ويصاغ في سلوك الإنسان في صيغة الأخلاق. وبذلك؛ فإنَّ الأفكار والتجربة الدينية تشكل الأخلاق، وهذه الأخلاق بدورها تلهم النظام الاجتماعي في المجتمع.

إنَّه يتعامل مع الإسلام كدين للنفس الداخلية وينتقد عملية تسييسه من قبل الجماعات الدينية أو استغلاله من قبل الدولة، لكن توبتشو يؤيد دور العلماء الدينيين في تكوين السياسة العامة ويعتقد أنَّ الدين يجب أن يظل خارجًا عن سياسة الدولة ومتعاليًا فوقها. إنَّ اهتمامه الأساسي هو الحشد الداخلي لسكان الأناضول من خلال (بناء مركزهم الأساسي باعتباره الروحانية) للتغلب علىٰ العزلة الناتجة عن الصورة

---

(١) نشرت مجلة: (*Hareket Dergisi*) بصورة متقطعة ما بين (عامي ١٩٣٩، و١٩٧٤م). للمزيد حول تأثير كتابات بلونديل علىٰ نور الدين توبتشو، ينظر: Ali O. Gündogan, "Blondel'in Felsefesi ve Türkiye'deki Etkisi" (Ph.D. diss., Atatürk University, Erzurum, 1991).

(٢) Nurettin Topçu, *Milliyet*çiligimizin Esaslari (Istanbul: Degah, 1978); *Isyan Ahlak*i (Istanbul: Dergah, 1995); *Ahlak Nizam*i, 3rd ed. (Istanbul: Degah, 1997).

الكمالية من عملية التحديث من أعلىٰ إلىٰ أسفل. وباختصار: فإنَّ الإسلام بالنسبة إلىٰ توبتشو هو مصدر أول للأخلاق، وهذه الأخلاق هي مصدر الهوية، وهذه الهوية تكون حضارتها الأصيلة الخاصة: النظم والممارسات الاجتماعية.

لقد قدم توبتشو أول نقد شامل للوضعية والشكل السائد من التفسيرات البنيوية/ الوظيفية التي تنكر أيَّ دور للقوة الفاعلة للإنسان في تكوين المجتمع والأحداث الاجتماعية. إنَّ توبتشو، بخلاف نجيب فاضل، لم يكن شعبويًّا وإنَّما كان مُفكِّرًا إسلاميًّا متمكنًا يسعىٰ إلىٰ التعرف علىٰ التجربة الدينية الداخلية باعتبارها طريقة لتطوير الشخصية.

وقد كان الغرض هو دعوة جميع المؤمنين لتكوين ذواتهم من خلال تربية النفس الداخلية للتمكن من التغلب علىٰ تفكك المجتمع الحديث. لقد كان اهتمام توبتشو الرئيس هو الكرامة الإنسانية، وكيفية الحفاظ عليها ضد الأيديولوجيات والنظم التي من صنع البشر. وبسبب اهتمامه بالكرامة الإنسانية؛ فقد أكَّد علىٰ الدور التأسيسي للأخلاق في تكوين هوية إسلامية. إنَّ الهوية بالنسبة إلىٰ توبتشو عبارة عن تجلٍ صلب للأخلاق الملهمة دينيًّا.

وبذلك، ونتيجة لتأكيد توبتشو علىٰ الأخلاق والكرامة الإنسانية؛ فإنَّ فهمه للقومية محتوًىٰ داخل فهم إسلامي للمجتمع[1]. وكان توبتشو يرفض -دائمًا- القومية المبنية علىٰ الإثنية أو العرق ويدافع عن القومية الدينية الثقافية الاحتوائية في تركيا. وفي كتاباته، قدم توبتشو صورتين من القومية: القومية الإثنية اللغوية التي ينتصر لها جوكالب في مقابل القومية الدينية الثقافية.

في نظر توبتشو؛ فإنَّ أول صور القومية الإثنية قد أدخلت من قبل نخبة من الماسونيين من بلاد البلقان وكانت تقوم علىٰ هندسة وضعية للمجتمع، أي: علىٰ إزالة روح المجتمع العثمانية وإعادة إحياء الجذور الطوباوية وسط الآسيوية، وكانت الصورة الثانية من القومية (التضامن) الدينية الثقافية متجذرة في التجربة التركية في الأناضول وقد صاغت نفسها داخل الدولة العثمانية، وبصورة ما؛ فإنَّ التضامن

---

(١) Ögün, *Türkiye'de*, chap. 2.

الإسلامي هو الروح المكونة الأساسية لهذه القومية الأناضولية التركية وهو مغروس في الحياة اليومية في الأناضول. ولذلك؛ فإنَّ مفهوم توبتشو للقومية التركية هو نتيجة للتوليفة التركية الإسلامية الأناضولية. وبالإضافة إلىٰ ذلك: فإنَّ توبتشو، بخلاف جوكالب، لا يرىٰ الحضارة منفصلة عن الثقافة.

إنَّه يتعامل مع الحضارة باعتبارها الإنجازات التقنية والمؤسسية لمجتمع يصاغ بفعل ثقافته، وهو يرفض المشروع الكمالي التغريبي، معتقدًا أنَّه يصنع (مجتمعًا وشخصية منقسمين) من خلال الفشل في تقديم نظام أخلاقي ذي صلة به.

لقد لعبت صحف (*Agaç*) (١٩٣٦م)، (*Büyük Dogu*) (١٩٤٣م)، والتي كان يحررها نجيب فاضل دورًا رئيسًا في عملية تسييس الهوية الإسلامية[١]؛ ففي الأربعينيات والخمسينيات من القرن العشرين، كان فاضل هو أول مفكر إسلامي تركي يصوغ الإسلام في هيئة أيديولوجية شمولية ومطلقة، تعرف باسم الشرق الكبير (Büyük Dogu)، وقد تمت عملية أدلجة الإسلام كصورة من (المعارضة) للمشروع الكمالي التغريبي، ومن خلال كتبه، وضح نجيب فاضل رحلة البحث عن ذات أكثر عمقًا وعن خارطة إدراك إسلامية للمعنىٰ والعمل لنفسه ولمجتمعه[٢].

لقد تعامل فاضل مع حالة الافتقار إلىٰ اللغة والمشاعر البدائية المشتركة والتي أدت إلىٰ الألم الوجودي العميق الذي عانىٰ منه جيله. إنَّ هذه الحالة من الخواء تنبع من الافتقار إلىٰ ذخيرة أخلاقية ورمزية لتنظيم وإدارة الحياة اليومية. لقد كانت قومية نجيب ملهمة بإسلاميته وكانت تسعىٰ إلىٰ صنع مشترك من الرموز الإثنية الدينية والأبطال والمشاعر.

---

(١) Abdullah Uçman, "Necip Fazil ve Agaç Dergisi", *Mavera* 80-82 (July-September 1983): 86.

(٢) يتغلب كيساكوريك علىٰ (خوائه) الأنطولوجي من خلال تطوير روابط روحانية بشيخ نقشبندي. في كتابه: «هو وأنا»، [O ve Ben]، الطبعة السادسة (Istanbul : إصدار ,Büyük Dogu, 1990) يدرس تفاعلاته مع شيخه النقشبندي، عبد الحكيم أرفاسي. ويتكون هذا الكتاب من ثلاثة أقسام: يستكشف الأول خواءه الأخلاقي حتىٰ لقائه بالزعيم الصوفي (١٩٠٤-١٩٣٤م)؛ ويوضح القسم الثاني تحوله نتيجة لإنشاء رابط روحي وأخلاقي مع أرفاسي وإعادة اكتشاف عالمه الداخلي (١٩٣٤-١٩٤٣م)؛ ويصف القسم الثالث رحلته إلىٰ السياسة والأدب التركي دون التوجيه الروحي (١٩٤٣-١٩٨٣).

أمّا ثالث أكبر المفكرين الإسلاميين في ذلك العصر، والذي أهمل بشكل كبير في الدراسات العلمية؛ فهو سيزائي كاراكوتش، مؤسس حركة البعث (Dirilis) في تركيا. لقد كان كاراكوتش جزءًا من الدائرة القريبة من نجيب فاضل ومساهمًا منتظمًا في الشرق الكبير، وقد كان كاراكوتش يجادل بأن مصدر القلق الحديث الذي يؤثر في الكثير من الأفراد هو الأزمة الروحية والحضارية التي كانت قد دمرت الجسر بين الأفراد ووعيهم الروحي والثقافي الداخلي المرتبط بالماضي العثماني الإسلامي وبين تجسيداتهم الخارجية المعاصرة (للذات) كمواطنين في جمهورية علمانية حداثية، وفي محاولة للتوسط من أجل إيجاد حل لأزمة الحداثة هذه، كان كاراكوتش منخرطًا في نشاط طباعة واسع النطاق لنشر أفكاره.

لقد كان يسعىٰ لبعث وعي جديد (dirilis nesli) لإحياء وإعادة صياغة ذاكرة الحضارة والهوية العثمانية، وقد ركز كاراكوتش علىٰ البعث الداخلي للنفس كشرط ضروري لبعث المجتمع المسلم، وقد كان يأمل أنَّ ذلك سيؤدي بدوره إلىٰ بعث الإنسانية جمعاء، وقد اقترح كاراكوتش مفهوم (البعث) كنموذج تغييرٍ بديل للثورة والتطور من خلال التعرف علىٰ النفس الداخلية باعتبارها المحرك للتغيير المجتمعي. وبذلك؛ فإنَّ هذا التغيير يسعىٰ إلىٰ الوحدة من الداخل متحركة نحو الخارج من مركز تمكُّن المسلمون أنفسهم من تحقيق الوصول إليه. وهذه الذات المبعوثة، بالنسبة إلىٰ كاراكوتش، يجب أن تحقق وحدة منتظمة للحياة والمجتمع من خلال السمو والتربية بدلًا من التطور والنمو. وأكدت مجلة: *(Dirilis)* علىٰ أنَّ الإسلام كدين وحضارة كان مُهيَّأً، بعد إعادة تفسيره بشكل سليم، لمعالجة الكثير من علل الحداثة[١].

لقد وفرت المجلات الأدبية مساحة استطرادية للتعبير عن فهم جمالي للإسلام التركي، لكن الأهم من ذلك أن الكتاب كانوا يخفون رسائلهم في صورة أدبية لتجنب التهم من قبل الدولة بأنَّ الكتاب كانوا يهدفون إلىٰ إضعاف الدولة، ووفرت الدوريات

---

(١) Sezai Karako», Dirilis Neslinin Amentüsü (Istanbul: Dirilis Yayinlari, 1979), Kiyamet Asisi, 5th ed. (Istanbul: Dirilis, 1979), Insanligin Dirilisi, 4th ed. (Istanbul: Dirilis, 1987), Yitik Cennet, 4th ed. (Istanbul: Dirili7, 1979), Ruhun Dirilisi, 4th ed. (Istanbul: Dirilis, 1979), and Islam Toplumunun Ekonomik Strukturu, 7th ed. (Istanbul: Dirilis, 1980).

من أمثال: «سبيل الرشاد» (*Sebil*ürresad)[١]، و«الشرق الكبير» (*B*üyük Dogu)، و«الفدائي» (*Serdenge*çti)[٢]، و«الإسلام» *(Islam)*[٣]، و«الحركة» *(Hareket)*[٤]، ما يشبه الرحم الفكري لتنمية أحدث الأجيال من المفكرين الإسلاميين، والذين يجسدون الصفات الثنائية الثقافة والمزدوجة للمجتمع التركي.

ففي المجلة الأدبية: *(Mavera)* الخاصة ببهري زينجين وراسم أوزدينورين وأرسين جوردوغان وأرديم بيازيت، وهم مجموعة من كتَّاب الرواية والشعراء، أصبحت الهوية الإسلامية والعلم مسألة جدل مفتوح[٥]، ويُؤكِّد هؤلاء علىٰ دور الشعر والأدب في بناء النماذج المثالية الإسلامية.

★ الشكوكيون الإسلاميون: مفكرو ما بعد الحداثة الإسلاميون (السبعينيات - الوقت الحاضر).

يرفض الجيل الحالي من المفكرين الإسلاميين مثل: علي بولاتش (١٩٥١م-)،

---

(١) كانت سبيل الرشاد (Sebilürresad) تنشر بين (١٩٠٨، و١٩٦٦م). وكانت تقدم موقفًا تراثيًا دينيًّا ونشطًا سياسيًّا. وكانت تؤيد الاتحاد الإسلامي وتدعم حرب الاستقلال. كان رئيس تحريرها أشرف أديب (فرجان) (١٨٨٢-١٩٧١م)، وكان سكرتيرو التحرير هم محمد عاكف (إرسوي) وأبو العلا ماردين، واللذين نشرا أيضًا مجلة الصراط المستقيم (Sirat-iMüstakim)، (عام ١٩٠٨م). وقد اكتسبت المجلة شعبية كبيرة جدًا في الخمسينيات. وقد سلكت سبيل الرشاد مسارًا دينيًّا قوميًا، وكانت تؤيد الديموقراطية.

(٢) أمّا مجلة الفدائي (Serdengeçti)؛ فأسسها عثمان يوكسل سردنجتشتي وكانت تنشر ما بين (١٩٤٧، و١٩٥٢م). ثم أعيد نشرها في (عامي ١٩٥٦، و١٩٥٨م) بلا نجاح. وقد كانت هذه المجلة شديدة النقد للإصلاحات.

(٣) نشرت مجلة الإسلام (*Islam*) بين (عامي ١٩٥٦، و١٩٦٥م) بواسطة مجموعة من العلماء البارزين. وقد كانت تتعامل بشكل أساسي مع المؤسسات الإسلامية وحياة النبي محمد. وقد كانت المجلة تتجنب القضايا السياسية.

(٤) جعل توبتشو التزامه الروحي أيضًا تجاه عبدالعزيز بككينه. ينظر أيضًا مصطفىٰ كوتلو في: "Nurettin Topçu Için Bir Biyografi Denemesi"، مجلة: (*Hareket Dergisi*) (يناير-مارس ١٩٧٦م). في (عام ١٩٧٧م)، غير ناشر مجلة: (*Hareket*'s) اسمه إلىٰ (Dergah).

(٥) أرسين جوردوغان في: "Kitlesel Üretim ve Edebiyat", *Mavera* ٩٧ (ديسمبر ١٩٨٥م)، (صفحة/ ٢٣).

وراسم أوزدينورين (١٩٤٠م-)، وعصمت أوزل (١٩٤٤م-) تعظيم الماضي التاريخي (للعثمانيين)، وينتقدون مشروع (الحضارة) الكمالي، ويسعون إلىٰ تقديم رؤية جديدة للمجتمع المسلم في المستقبل[١]. إنَّ الصفة المميزة الأساسية لهذا الجيل هي موقفه التمردي من العلم والتقنية والحضارة والديموقراطية. لقد وسمت هذه المجموعة من المفكرين باسم (مفكري ما بعد الحداثة الإسلاميين)؛ لأنَّهم كانوا يشككون في الأصول الإبستيمولوجية والتوابع السياسية للحداثة ويسعون إلىٰ التحليل التفكيكي للسرديات الكمالية ووضعها في إطار سرديتهم الإسلامية المطلقة الشاملة باسم تعزيز (الاختلاف).

إنَّهم يعرفون أنفسهم من خلال تعريف (الآخر) بأنَّه كمالي أو حداثي؛ لذلك فإنَّ هويتهم تعد بدرجة كبيرة هويةً متميزة بالمعارضة، ومشروعهم عبارة عن إعادة بناء عقلاني للمقدس. إنَّهم يبنون إسلامًا يمكن أن يقوم بدور مصدرٍ حيوي يغذي أنماط حياة ونماذج تفكير جديدة لإنتاج أيديولوجية عامة لمقاومة التأثير المتوسع للحداثة.

لقد تبنىٰ جيل ما بعد الثمانينيات توجهًا نقديًا نحو (المشروع الحضاري)، وموقفه المحافظ، وذي النزعة القومية في المجال السياسي. كان هذا الجيل يؤكد علىٰ أهمية القرآن والسنة في مقابل إضفاء الصبغة التاريخية علىٰ الإسلام ضمن إطار الإمبراطورية العثمانية، ومن خلال العودة إلىٰ النص (القرآن والسنة)، سعىٰ هذا الجيل إلىٰ تحرير الإسلام من قيود التراث والتاريخ.

وقد أكد هذا الجيل الأخير من الكتّاب الإسلاميين علىٰ تقييد قدرة التفكير الإنساني علىٰ تحصيل العلم الكامل، وبالتالي؛ فإنَّ الوحي في صورة القرآن هو المصدر النهائي للعلم وسلوك وأقوال وممارسات النبي محمد هي البنىٰ الموجهة للحياة الإسلامية.

---

(١) Michael Meeker, "The New Muslim Intellectuals in the Republic of Turkey", in *Islam in Modern Turkey*, ed. Richard Tapper (London: St. Martin's Press, 1991), 189-222, Binnaz Toprak, "Iki Müslüman Aydin: Ali Bula• ve Ismet Özel", *Toplum ve Bilim* 29/30 (1985): 143-51., عصمت أوزل: رد"Hem Peruklu Hem Fadul", *Kitap Dergisi* 9 (1986),.(صفحة/ ١٠).

لقد استغل هؤلاء المفكرون الشكوكية ما بعد الحداثية ضد التراث الوضعي الكمالي لتفكيك المعتقد الكمالي في العلم والعقل، وهذا الموقف الراديكالي يجعل من هؤلاء ما بعد حداثيين يأملون في إبطال دعوىٰ التنوير انتصار العقلانية من خلال البحث عن تقدير للتراث متجدد وتأملي في الذات.

إنَّ هؤلاء المفكرين الإسلاميين ينحدرون في الغالب من خلفيات تنتمي إلىٰ أسفل الطبقة الوسطىٰ وقد تركزت كتاباتهم حول موضوعات الهوية والعدالة، وبسبب هذه الموضوعات تمكن هؤلاء المفكرون من صنع مجال فكري قوي ومؤثر لأنفسهم. وبالإضافة إلىٰ ذلك: فإنَّ هؤلاء الكتاب لا يبحثون عن حل يدور حول الدولة للمشكلات الاجتماعية؛ وإنَّما هم يتعاملون مع كل مسلم كعامل محتمل للتغيير الإيجابي وتحرير الذات[1]. فيعرف أوزل، علىٰ سبيل المثال، الحركة الإسلامية بأنَّها حركة لأولئك (الواعين بهويتهم الإسلامية)[2]. إنَّ الحركة الإسلامية المعاصرة من وجهة نظر هؤلاء المفكرين موجودة (فيما بين الدولة والمجتمع)[3].

نتيجة لتجاربهم في البلدات الصغيرة وقرىٰ المحافظات؛ فقد علم المفكرون، من أمثال: بولاتش وأوزدينورين وأوزل، بأنَّ صورة شفهية ومحلية من الإسلام تهيمن علىٰ الرؤية الكونية لأبناء الريف. وعلىٰ الرغم من أنَّ مهندسي التحول الثقافي الكمالي قد حاولوا بقوة اختراق الأطراف؛ فقد حافظت الثقافة التقليدية المحلية والشفهية علىٰ موقفها المهيمن في البناء التقليدي للأحياء والبيوت التركية، لكن الإصلاحات الكمالية أثرت بشدة علىٰ التطور الفكري للمفكرين الإسلاميين. فوفقًا لبولاتش: «جعلت الإصلاحات التعليمية من الشكوكية حجر زاوية لتفكيرنا نحن، وهذه الشكوكية تساعد علىٰ تكوين إيمان أفضل. لقد أجبرتنا هذه الإصلاحات علىٰ الاختيار بين الهوية القومية العلمانية وبين الهوية الإسلامية»[4].

من خلال التأكيد علىٰ أهمية القرآن والسنة، سعىٰ هؤلاء المفكرون إلىٰ إضفاء

---

(١) Ismet Özel, *Cuma Mektuplari* I, 2nd ed.(Istanbul: Çigdem Yayinlari, 1990), 139.

(٢) Özel, *Cuma Mektuplari* III (Istanbul: ÇigdemYayinlari, 1990), 168.

(٣) Özel, *Cuma Mektuplari* I, 139.

(٤) لقائي مع علي بولاتش في إسطنبول بتاريخ (٢٣ أبريل ١٩٩٤م).

التعالي والسمو علىٰ التراث. وبعبارة أخرىٰ: فقد أدرك هؤلاء الكتَّاب الإسلاميون بعد الحداثيين أن المسلمين لا يمكنهم أن يفهموا بشكل كامل تحدي الحداثة من خلال الإصرار علىٰ المؤسسات والتفسيرات التقليدية، فمن خلال (العودة إلىٰ الإسلام الأصيل)، سعىٰ هؤلاء إلىٰ التغلب علىٰ معضلة التراث، ولم تكن هذه المحاولة للعودة إلىٰ أصول الإيمان عقبة أمام الحداثة، وإنَّما كانت طريقًا لبناء فهوم جديدة حول الإسلام ستساعد في إلغاء التراكم عبر القرون للتراث.

إنَّهم من خلال (العودة إلىٰ الإسلام) يقومون في الحقيقة باستعادة فهم (مستلهم) جديد والذي يعد غير مألوف بدرجة كبيرة، ومن بين هذا النمط من الشكوكيين، يُعد أوزل الأكثر راديكالية، وهو الذي لم يتمتع بأيِّ تعليم رسمي في العلوم الدينية ويعد ماركسيًا سابقًا متحولًا إلىٰ الإسلاموية، وأمَّا أوزدينورين؛ فيُعد أقل شكوكية، وأقل استعدادًا للانفصال التام عن التراث، وهو الذي كان أكثر تأثيرًا في قلب بلاد الأناضول من أوزل أو بولاتش. إنَّ أوزل يختلف عن غيره من الكتَّاب الآخرين في تأكيده علىٰ الدور التكويني للإسلام في بناء الهوية الذاتية، وهو يؤكد علىٰ أهمية الحياة اليومية و(النظام) الذي تسير به هذه الحياة اليومية.

إنَّ مشكلته ليست مع الروح الجمهورية ولا مع (الغرب)؛ وإنَّما مع الطريقة التي ينتج بها النظام العالمي، أي: قوىٰ الحداثة نفسها، من حيث استعمار التفكير والحياة اليومية. إنَّ الهوية الإسلامية بالنسبة إلىٰ أوزل هي الموقع الوحيد لمقاومة استعمار الحياة اليومية من خلال التوابع الشاملة للحداثة[1]، ويدعو أوزل المسلمين إلىٰ تجاهل الحداثة من خلال عدم تعريف الإسلام لا باعتباره معارضًا لها ولا من حيث علاقته بها.

في الحقيقة: إنَّ الحركات الإسلامية التي تسعىٰ إلىٰ إنشاء دولة إسلامية تصبح امتدادات للنظام العالمي، والدين، وبخاصة الإسلام، هو المجال الوحيد للبقاء

---

(١) كانت مقالات أوزل في هذا الموضوع تظهر بانتظام في صحيفة: (*Yeni Devir*)، وقد تم جمعها في سفره المحرر:

Zor Zamanlarda Konusmak (Istanbul: إصدار Risale, 1986).

خارج ذلك النظام، وبينما يُعد أوزل ناجحًا في عرض مشكلة الحداثة والتشكيك فيها وفي آثارها علىٰ المجتمع؛ فبإمكان المرء أن يقول إنَّه يخفق في ربط الوعي الإسلامي بالعمل السياسي والاجتماعي.

في الحقيقة: إنَّ أوزل لا يدعو إلىٰ مقاومة الدولة بتاتًا، وعلىٰ النقيض، يتعامل أوزل مع الدولة باعتبارها الحامي أو الضامن المؤسسي النهائي (للأمة)، ويسعىٰ إلىٰ حفظها من التدمير المجتمعي. وبالتالي؛ فهو يرىٰ التعددية الثقافية مشروعًا إمبرياليًّا محتملًا يسعىٰ إلىٰ إضعاف السيادة التركية. وفي مقابل ذلك: يرىٰ علي بولاتش الدولة مؤسسة قومية يجب أن تعكس التقسيمات المجتمعية، وأن تكون خاضعة لمبادئ التعايش الاجتماعي. إنَّه يجادل بأنَّ غالبية الأيديولوجية السياسية الإسلامية المعاصرة ومفاهيم الدولة الإسلامية قد بنيت من خلال عدسات رؤية القومية والدولة القومية. ومشروع بولاتش الخاص، والذي يعد مقتبسًا من دستور (صحيفة) النبي محمد في المدينة، هو بناء مجتمع مدني معاصر قائم علىٰ مفهومه للمجتمعات متعددة القوانين (الشرائع)[1]، فوفقًا لبولاتش: «ثمة (١٠ ملايين) علوي في المجتمع والديموقراطية لا تُعد حلًا لهم. إنَّ عليك أن تسمح لهؤلاء الناس باستغلال حقوقهم القانونية داخل إطار عمل ما. والحل ليس الديموقراطية داخل الدولة القومية، وإنَّما التعددية القانونية داخل الدولة»[2].

لقد كانت كتابات بولاتش قوية التأثير. فعلىٰ سبيل المثال: سعىٰ بهري زنجين، نائب رئيس حزب الرفاه، إلىٰ وضع الديموقراطية داخل إطار عمل إسلامي من خلال إدخال مفهوم بولاتش للمجتمعات متعددة القوانين إلىٰ برنامج انتخاب حزب الرفاه (عام ١٩٩٥م)، وهو المفهوم الذي يرجع إلىٰ نظام الشعب العثماني، حيث كان يسمح لكل مجتمع بأن يُحكم وفقًا لأعرافه وقوانينه الخاصة، وقد رأت المحكمة الدستورية أن مفهوم (المجتمعات متعددة القوانين) مؤشر علىٰ عداوة حزب الرفاه للعلمانية وقامت بحظر نشاط الحزب.

---

(١) هيمن نموذج بولاتش لصحيفة المدينة: (*Medine Vesikası*) علىٰ الجدل الفكري في كل من الدوائر الإسلامية والعلمانية في النصف الثاني من التسعينيات؛ ينظر: Ali Bulaç, "Medina Document", in *Liberal Islam*, ed. Charles Kuzman (New York: Oxford University Press, 1998), 169-78.

(٢) لقائي مع علي بولاتش في إسطنبول بتاريخ (٢٢ مارس ١٩٩٤م).

إنَّ دراسة أدق لكتابات أوزل وبولاتش تشير إلىٰ أن مفهوميهما للمجتمع والنظام السياسي الإسلامي ليسا محددين بعودة رجعية إلىٰ التراث، وإنَّما بالتأثير المتجلي للحداثة، وللتطور الرأسمالي في المجتمع التركي[1]. إنَّ القضايا والجدالات الفكرية داخل الفكر الإسلامي هي بدرجة كبيرة مشتقات من الفكر الأوروبي. لذلك؛ فإنَّ أسلمة المجتمع والسياسة عادة ما تكون عملية إضفاء للصبغة العامية علىٰ النزاعات المحيطة بقضايا الدولة القومية والمجتمع المدني والحداثة.

وهؤلاء المفكرون الإسلاميون بعد الحداثيين ينخرطون في مهمة مزدوجة: تحديث الخطابات الإسلامية حول السياسة والمجتمع المدني والجنس (النوع) والتكنولوجيا، وأسلمة الخطابات الاجتماعية الثقافية في تركيا. فعلىٰ سبيل المثال: يجادل بولاتش بأنَّ «المرء لا يمكنه فهم الحركات الإسلامية من خلال دراسة العوامل الاجتماعية السياسية؛ فإنَّ تلك العوامل قد تشكل، لكنَّها نادرًا ما تحدد، وضع تلك الحركات. والذين يدرسون الحركات الإسلامية في تركيا لديهم صنفان جامدان في عقولهم: الحداثي مقابل الإسلام، ويمكنك أن تجد هذا في كتابات بيناز توبراك وآخرين، وأنا كذلك قد تشكلت بفعل هذه التصنيفات، لكنني أفرق بين الإسلام وبين التراث، ودعوني أعطيكم مثالًا؛ إنَّهم يجادلون بأنَّ أتاتورك هو من أعطىٰ الحق للسيدات بالانتخاب، والترشح للانتخاب لمواقع السلطة، حيث إنَّ الإسلام كان ضد ذلك الأمر. وفي الحقيقة: فإنَّ السيدات في العصرين العباسي والأموي كنَّ خاضعات للإقصاء من المجال العام وقد حافظت الدولة العثمانية علىٰ هذا الوضع، لكنَّك إذا نظرت إلىٰ زمن النبي والخلفاء الأربعة؛ فإنَّك ترىٰ السيدات يشاركن في الحرب وقد كنَّ يشاركن في الأنشطة السياسية. إنَّنا لا نستطيع أن نقول بأنَّ الإسلام يخضع للتحديث من خلال الاعتراف بموقع السيدات في المجال العام. إنَّنا بحاجة إلىٰ التفكير في الإسلام والتراث من جهة، والحداثة والإسلام من الجهة الأخرىٰ. إنَّ التراث لا يمكن أن يعد مرادفًا للإسلام ولا يمكن كذلك اعتبار ذلك بالنسبة إلىٰ المفاهيم البسيطة للتقدم والحداثة»[2].

---

(١) Ali Bulaç, *Islam and Fanatizm* (Istanbul: Beyan, 1993), 63.

(٢) لقائي مع بولاتش في إسطنبول بتاريخ (٢٤ مارس ١٩٩٤م).

إنَّ المفكرين الإسلاميين الجدد يقدمون تناقضًا عميقًا: إنَّهم يرغبون في أن يكونوا معاصرين ومجارين للعصر من حيث مرجعياتهم وأدواتهم النظرية، ولكنَّهم يريدون أيضًا أن يتغلبوا علىٰ هذا الشعور بالعصرانية من خلال افتراض وجود تراث (مستَرَدّ) ليتحدىٰ الحداثة. إنَّ الهوية في نظر هذه المجموعة من المفكرين الإسلاميين الشكوكيين هي عبارة عن نمط من أنماط التخيل يتجلىٰ في أنماط الحياة. وهم يجادلون بأنَّ هذه الأنماط من التفاعلات هي تجلٍ لوعي إسلامي، ومصدر هذا الوعي الإسلامي المتخيل من وجهة نظر الكتَّاب الإسلاميين بعد الحداثيين ينبغي أن يكون القرآن والسنة. فعلىٰ سبيل المثال: يعرِّف راسم أوزدينورين الثقافة الإسلامية بأنَّها: طريقة للتفكير والحياة اليوميين. وبتعبير (طريقة للحياة اليومية)؛ فإنَّني أعني: العالم الخارجي، عالمًا يكون للأشياء فيه شكل، ولنا أنماطنا السلوكية. وأمَّا تعبير (نمط من التفكير)؛ فأعني به: الوعي الإسلامي . . . إنَّ الخارج يُعد تعبيرًا عن عالمنا الداخلي ووعينا الإسلامي»[1].

إنَّ أوزدينورين يتعامل مع الوعي الإسلامي كإطار لتقييم القضايا الاجتماعية السياسية في المجتمع التركي. ومن حيث تعلق الأمر بالتقنية؛ فإنَّ أوزدينورين ينتقد التوابع الأيديولوجية للتقنية، والتي يشعر هو بأنَّها تخضع النفس الداخلية للفرد إلىٰ روح من الاستهلاكية والذرائعية، ويجادل أوزدينورين بأنَّ «هدف المفكرين الإسلاميين هو تحديد معنىٰ الحياة السعيدة بما يتوافق مع الإسلام. ما هي الحياة الأخلاقية السعيدة وكيف يمكننا كمسلمين أن نحقق حياة سائغة أخلاقيًا؟»[2].

لقد عمل هذا الطراز من المفكرين الإسلاميين علىٰ تكييف التقاليد الإسلامية المحلية والشفهية مع الثقافة الحضرية/ ثقافة الطباعة وسعوا إلىٰ تسليح جيل جديد من الأتراك المسلمين بالمصطلحات الإسلامية الضرورية الجديدة لتقييم الظروف والسياسات الحالية.

إنَّ المفكرين الإسلاميين في تركيا مميزون بشكل خاص عن الكماليين بشعورهم

---

(١) اقتباس في لقاء رجب كوجاك مع راسم أوزدينورين في: "Rasim Özdenören'le 1980 Sonrasi Kültür Degisimi Üzerine", *Ilim ve Sanat* 26 (1989), (صفحة/ ١١).

(٢) لقائي مع أوزدينورين في أنقرة بتاريخ (١٢ يونيو ١٩٩٩م).

العميق بالاتصال بالمعايير الإسلامية، وبالذاكرة الجمعية المتبقية من الماضي، وفي حالة الجمهورية التركية، كان أحد الأهداف الرئيسة لنخبة المفكرين الكمالية هو تنمية شعور راديكالي بالنسيان لأجل الانطلاق إلىٰ مستقبل جديد بصورة راديكالية، وهذا الافتقار إلىٰ الإحساس بالذاكرة الجمعية يمنع الأفراد من فهم القدرة البنائية للعلاقات الاجتماعية والمنظمات، وفقد الذاكرة يحرم الشعوب من الوعي التاريخي الضروري لتنظيم ممارسات ومؤسسات بديلة. وبالتالي؛ فقد أصبحت الذاكرة الجمعية والهوية من بين القواعد الأساسية التي اعتمدت عليها المقاومة لأولئك المفكرين الذين يرفضون المحاولة الكمالية لكتابة نصٍّ جديد للمجتمع التركي، ولا ينبغي أن ترىٰ هذه المقاومة كرفض راديكالي للحداثة، وإنَّما كإعادة بناء سياق للعلاقات الحديثة في ضوء وعي بالماضي.

★ بناء نظام تعليم إسلامي:

انطلاقًا من تقديرها لدور التعليم في بناء الوعي الإسلامي، تشارك الطرق النقشبندية وجماعات النور أيضًا في الأنشطة التعليمية، مثل: إنشاء مدارس ثانوية جديدة، ومدارس لتعليم القرآن للأطفال (*Kuran Kurslari*). وبالتالي؛ فإنَّ الصراع بين الدولة والمجتمع يتركز بشكل كبير علىٰ تحقيق التأثير في مجال التعليم، والذي يرىٰ بشكل طبيعي أنَّه يلعب دورًا مركزيًّا في تشكيل مستقبل البلاد.

ويرىٰ الكماليون نشر المدارس الدينية تهديدًا لأهدافهم التعليمية العلمانية، وبالتالي؛ ففي يوم (٢٨ فبراير ١٩٩٧م)، طالب مجلس الأمن القومي بأنْ تباشر وزارة التعليم تنفيذ إصلاحات تهدف إلىٰ كبح جماح المدارس الخاصة الممولة من قبل الجمعيات الإسلامية، وإغلاق مدارس الأئمة والخطباء المتوسطة والمعاهد القرآنية.

وكان الغرض هو عرقلة نمو المدارس الإسلامية والتي كان مجلس الأمن القومي يدعي أنَّها أراض خصبة لتنمية (الأصولية) الإسلامية، وتهدد بالتالي استقرار البلاد، وكردٍّ فعل علىٰ هذه المطالبات، تم تنظيم تظاهرات كبيرة باسم (حرية التعليم)، و(خصخصة القطاع التعليمي)[1]، وعندما ترددت حكومة أربكان في تنفيذ هذه

---

(١) David Swanson, "Secular Turkey Teeters over Plan to Close Islamic Schools", *Christian Science Monitor*, June 12, 1997.

التوجيهات، تم إجبارها علىٰ التنحي عن السلطة بفعل الانقلاب الناعم الذي نظمته المؤسسة العسكرية.

في الفترة التي تلت أواسط العشرينيات، سعت الدولة الجمهورية، من خلال التحكم في التعليم عبر قانون توحيد التعليم لـ(عام ١٩٢٤م)، سعت إلىٰ تنسيق الأفكار والرموز والنصوص والمعايير لصياغة مواطنٍ جديد ملتزم بالمبادئ الكمالية[١]، ومن خلال هذه الوسائل، سعت الدولة لتنظيم أنماط تفكير الأفراد من خلال تشجيع التلاميذ علىٰ التفكير ضمن أُطرٍ علمانية قومية محددة، وتم الترويج لهذه الأنماط من التفكير لأجل إنتاج أمَّة موحَّدة. لقد جاءت الدولة الكمالية إلىٰ الوجود دون (أمة) متسقة مع مشروعها أو مجتمع مناسب لرؤية النخبة الجمهورية الجديدة لمصيرها. ولذلك؛ فقد وظَّف بيروقراطيو الدولة، والذين كانوا أيضًا مفكرين نشطين في تلك الفترة، وظَّف هؤلاء أدوات التعليم لتشكيل تركيا علمانية جديدة[٢]، لكن التعليم العام المتمتع برعاية الدولة لم يُؤدِّ إلىٰ إنتاج مواطنين أتراك علمانيين متناسقين؛ وإنَّما ساعد بالأحرىٰ علىٰ ظهور هويات سياسية كردية وعلوية وسنية إسلامية متنافسة.

وقد أظهرت هذه الجماعات مقاومتها في صورة رموز إسلامية، مثل طريقة اللباس الإسلامية، أو من خلال مهاجمة الرموز الكمالية. وبالتالي؛ فقد أصبح المجال التعليمي موقعًا للنزاع حول روح المجتمع بين القوميين الأتراك العلمانيين وبين الحركة الإسلامية العثمانية الشعبية. وحدث هذا التغير الكبير بين الثمانينيات والتسعينيات عندما التقت النسب العالية للثقافة مع الطباعة واسعة النطاق وهو الأمر الذي حدث مع صعود الطبقة المتوسطة. لقد تكون (جمهور من القراء) ذو قدرة علىٰ شراء ودعم صور جديدة من الدوريات الأدبية.

وبافتتاح المدارس الخاصة ذات التوجه الديني، فقدت الدولة السيطرة علىٰ إنتاج

---

(١) ينظر: Osman Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, 5 vols. (Istanbul: Eser Matbaasi, 1977); Ilhan Basgöz, *Türkiye'nin Egitim Çikmazi ve Atatürk* (Ankara: Kültür Bakanligi, 1995), 74-80; و Ihsan Süngü, "Tevhid-i Tedrisat", *Belleten* 7-8 (1938): 21-45.

(٢) ينظر التمييز الرائع لفرجين بين: (*laiklik*)، (العلمنة)، وبين: (*laikcilik*)، (العلمانية كأيديولوجية) في: ("Mulakat", *Türkiye Günlügü* 27), (مارس ١٩٩٤م)، (صفحة/ ٥-١٢).

هوية علمانية معتمدة علىٰ الدولة[1]، فهذه المدارس الدينية تقدم للطلبة تفسيرًا مختلفًا جدًّا للإسلام وللتاريخ العثماني وللجمهورية مقارنة بما تقدمه المدارس العلمانية التابعة للدولة، وقد شهد عصر أوزال توسعًا كبيرًا للجماعات الإسلامية في قطاع التعليم.

وبحلول العام الدراسي (١٩٩٦-١٩٩٧م)، كان ما مجموعه (١٢٠) من (٣٧٦) من المدارس الثانوية الخاصة (بنسبة ٣٢ بالمائة) مملوكًا لمؤسسات وجمعيات إسلامية، وضمت تلك المدارس حوالي ثلاثمائة ألف طالب[2]، وقد شعرت النخبة الكمالية بخطر نموٍّ تلك المدارس (بالإضافة إلىٰ نمو مدارس الأئمة والخطباء العامة، والتي تتم مناقشتها لاحقًا)، واستجابت لهذا الشعور بالخطر من خلال مجلس الأمن القومي ذي الغالبية العسكرية كما سبقت الإشارة من قبل.

★ مدارس الأئمة والخطباء وخصخصة التعليم:

لقد حدث أحد أهم مصادر التحول الثقافي في تركيا في السنوات الأخيرة نتيجة لتطور مدارس الأئمة والخطباء من معاهد دينية إلىٰ مدارس ثانوية متكاملة تقدم لخريجيها الفرصة في الدراسة في أي جامعة، فمن خلال دمج مقرر ديني مع آخر علماني حديث يركز علىٰ العلوم والإنسانيات، لعبت هذه المدارس دور جسرٍ حيوي بين المجتمع الأناضولي التقليدي وبين صعود طبقة تجارية وفكرية حديثة إسلامية التوجه وديناميكية وواثقة.

وقد جعلت هذه المدارس التصورات التي لم يكن مصرحًا بها مسبقًا واضحة وصريحة واستخدمتها في صياغة هوية إسلامية تركية. وعلىٰ الرغم من أنَّ هذه المدارس لم يسمح لها أبدًا بأن تصبح مواقع للتفكير النقدي وتقدير الثقافات الفرعية الإسلامية المتشعبة؛ فقد ظلَّت تمثل مجالًا بديلًا لبرنامج التعليم الرسمي العلماني المحدد من قبل الدولة.

---

(١) لمعلومات حول دور المدارس في نقل الثقافة المهيمنة، ينظر: Pierre Bourdieu, "Systems of Education and Systems of Thought", *International SocialScience Journal* 19, 3 (1967): 341.

(٢) صحيفة: (Yeni Yüzyil)، بتاريخ (١٧ مارس ١٩٩٧م).

لقد ظلّ تطور معاهد الأئمة والخطباء إلىٰ مدارس مع انتشار التعليم الديني العام عمومًا قضية حساسة جدًّا وذات رمزية سياسية[1]، وقد أظهر الجدل حول هذه المدارس مدىٰ شدة الحروب الثقافية في تركيا. لقد كان قانون توحيد التعليم قد وضع جميع المؤسسات التعليمية تحت سيطرة وزارة التعليم، وأغلق جميع المدارس الدينية التقليدية (medreses)، وأنشأ عددًا محدودًا جدًّا من مدارس الأئمة والخطباء لتعليم وعاظ دينيين خاضعين للسيطرة والتلقين بعناية والذين كان من المنتظر منهم تأييد أي سياسة تقترحها المؤسسة الجمهورية. وبالإضافة إلىٰ ذلك: تم إنشاء كلية الإلهيات (*Ilahiyat Fak*ültesi) في جامعة إسطنبول للأغراض نفسها وفقًا (للمادة ٤) من قانون توحيد التعليم[2]. وبناء علىٰ هذا القانون؛ افتتحت وزارة التعليم تسعًا وعشرين مدرسة للأئمة والخطباء (وهي مدارس متوسطة ذات أربع سنوات دراسية)، وكلية الإلهيات (عام ١٩٢٤م).

وأغلقت مدارس الأئمة والخطباء الفجوة في عدد الموظفين الدينيين التي كانت قد نتجت عن إغلاق المدارس الدينية التقليدية، وتم التعامل مع مدارس الأئمة والخطباء كمدارس مهنية تهدف إلىٰ إنتاج عدد محدود من الأئمة الذين ستتم السيطرة علىٰ تعليمهم وتدريبهم بصرامة من قبل الدولة[3]، لكن مدارس الأئمة والخطباء وكلية الإلهيات أغلقت في (عامي ١٩٣٠، و١٩٣٣م) علىٰ التوالي حيث شدَّد الكماليون من هجومهم علىٰ الدين، وكما فعل حلفاؤهم البولشيفيون من قبل في الشمال، سعوا إلىٰ إزاحته كلية من المجتمع التركي في غضون فترة قصيرة[4]، ولم تسعَ الدولة في نضالها من أجل إزالة الإسلام من المجتمع إلىٰ إغلاق جميع المؤسسات الدينية فحسب؛

---

(١) ينظر: Mustafa Öcal, *Imam*-Hatip Liseleri ve Ilk Ögretim Okullari (Istanbul: Ensar Yayinlari, 1994), "Kurulusundan Günümüze Imam-Hatip Liseleri", *DinEgitimi Arastirmalari* Dergisi 6 (1999), 200-254.

(٢) Osman Ergin, *T*ürk Maarif, 5:1735-42.

(٣) Ömer Okutan, *Cumhuriyet D*önemi Milli Egitimimiz (Istanbul: M. E. B. Yayinlari, 1983), 416.

(٤) Beyza Bilgin, *Egitim Bilimi ve Din Egitimi* (Ankara: Ilahiyat Fakültesi Yayinlari, 1988), 52; Öcal, Imam-Hatip, 33.

وإنَّما سعت أيضًا إلىٰ حظر التعليم الديني السري الخاص، وقد بلغ الأمر أنَّ كتابًا غير ضار تمامًا يتحدث عن حياة النبي محمد لأحد بيروقراطيي الدولة الأوفياء، أحمد حمدي أكسيكي، والذي كان نائب مدير إدارة الشؤون الدينية، حُظر بأمر من حاكم أنقرة (عام ١٩٤٦م)[١].

بعد حملة استمرت خمسة عشر عامًا لإزالة وجود الدين من المجتمع، تمت إعادة النظر في تقنين تعليم ديني محدود (عام ١٩٤٨م)، وذلك بعد عقد من وفاة مصطفىٰ كمال، وقد دار نقاش حاد في أثناء الملتقىٰ السابع لحزب الشعب الجمهوري بتاريخ (٢ ديسمبر ١٩٤٧م) حول قضايا العلمانية والدين، حيث كان حزب الشعب الجمهوري قد قرَّر الانتقال إلىٰ نظام متعدد الأحزاب، ولعب هذا الانفتاح السياسي الجديد، باعتباره توسعًا لمساحات الفرص، لعب دورًا أساسيًّا في تراجع حدة قضايا التعليم الديني والخطاب الديني، وجادل مصطفىٰ صوفي تانريوفير عضو البرلمان من إسطنبول ووزير التعليم الأسبق بأنَّه: «بعد يوم واحد من الجدل في البرلمان، جاء إليَّ ستة أعضاء في البرلمان، وقالوا: «إنَّ ثمة إمامًا واحدًا يقوم بالخدمة في ست قرىٰ. إنَّنا نضطر إلىٰ إبقاء جثث الموتىٰ تنتظر أيامًا قبل أن يتمكن الإمام من الحضور لدفنها. إذا لم تقم بإرسال المزيد من الأئمة إلينا، فستتحلل جثث موتانا في العراء مثل جثث الحيوانات»[٢].

وبعد جدل حاد، ونتيجة الإقبال علىٰ انتخابات متعددة الأحزاب؛ قرَّر حزب الشعب الجمهوري افتتاح (١٠) برامج مهنية للأئمة والخطباء لتدريب الوعاظ والموظفين الدينيين تحت إشراف وزارة التعليم، وأعادت الدولة تنظيم دورات تدريبية دينية في المدارس العامة وافتتحت كلية إلهيات جديدة في جامعة أنقرة (عام ١٩٤٩م)[٣]، ولأجل تلبية الحاجة إلىٰ المزيد من الأئمة؛ حولت حكومة عدنان مندريس المشروع المهني ذا الأشهُر العشرة من التدريب إلىٰ مدرسة ذات سبع سنوات

---

(١) لذكريات أحمد حمدي أكسيكي، والذي كان نائب رئيس إدارة الشؤون الدينية، ينظر: *Sebil*ürresad 12, 284 (1959), (صفحة/ ١٤٤).

(٢) *C.* H. P. Yedinci Kurultay Tutanagi (Ankara: C.H.P., 1948), 457.

(٣) Bilgin, *Egitim Bilimi*, 56.

وافتتحت سلسلة من المدارس (عام ١٩٥١م) في قونيا وقيصري وأنقرة وإسبرطة وماراش وإسطنبول وأضنة[١]، وبعد مرور عامين، افتتح توفيق إيلري، وزير التعليم آنذاك، ثماني مدارس أخرىٰ للأئمة والخطباء في أنطاليا وتشوروم وإيلازيغ وأرزوروم وإزمير وتوكات وطرابزون ويوزجات وافتتح أيضًا مرحلة الدراسة الثانوية لهذه المدارس.

وقفز عدد مدارس الأئمة والخطباء من سبع مدارس (عام ١٩٥١م) إلىٰ تسع عشرة (عام ١٩٦١م)، وزاد عدد الطلبة من (٨٧٦)، (عام ١٩٥١م) إلىٰ (٣,٣٧٤) في العام الدراسي (١٩٦١-١٩٦٢م)، وازدهر نشر الكتب والمجلات التي تتناول القضايا الدينية في أثناء عهد الحزب الديموقراطي[٢]، وأسست وزارة التعليم قسمًا خاصًا للتعليم الديني (عام ١٩٥٩م) لتنفيذ وظائفها للتعليم الديني العام[٣]، وفي (عام ١٩٥٩م)، افتُتح معهد الدراسات الإسلامية العُليا ضمن جامعة إسطنبول وافتتح معهد مشابه في قونيا (عام ١٩٦٢م).

الجدول (١-٥): عدد مدارس وطلبة ومعلمي الأئمة والخطباء، (١٩٥١-٢٠٠٢م)

	عدد مدارس الأئمة والخطباء	عدد الطلبة		عدد المعلمين	
السنة	متوسط	ثانوي	متوسط	ثانوي	متوسط/ثانوي
٥٢-١٩٥١	٧	٧	٨٧٦	٨٨٩	٢٧
٦١-١٩٦٠	١٩	١٧	٣٣٧٤	١.١٧١	٢٤٦
٦٦-١٩٦٥	٣٠	١٩	١١.٨٣٢	١.٦٤٨	٣٦٦
٧١-١٩٧٠	٧٢	٤٠	٤٠.٧٧٦	٦.٦٤٨	١.٠٤٨

(١) *Her Y*önüyle Tevfik Ileri (Ankara: Diyanet Isleri Vakfi Yayinlari, 1995).

(٢) Howard Reed, "Revival of Islam in Secular Turkey", *Middle East Journal* 8, 3 (1954): 271-73.

(٣) Okutan, *Cumhuriyet*, 420.

	عدد مدارس الأئمة والخطباء	عدد الطلبة		عدد المعلمين	
١٩٧١-٧٢	٧٢	٤٢	٣٦.٣٠٣	٨.٨٨٦	١.٥٣٥
١٩٧٢-٧٣	٧٢	٧١	١٦.٤٤٣	١٩.٩٣٥	١.٥٦٤
١٩٧٣-٧٤	٥٨	٧١	١٠.٥٥٢	٢٣.٩٦٠	١.٦١٢
١٩٧٤-٧٥	١٠١	٧٣	٢٤.٠٩١	٢٤.٨٠٩	٢.١٥٢
١٩٧٥-٧٦	١٧١	٧٢	٥١.٨٢٩	٢٥.٨٠٩	٢.٩٣٣
١٩٧٦-٧٧	٢٤٨	٧٢	٨٦.٠٥٣	٢٥.٦٨٨	٣.٨٥٢
١٩٧٧-٧٨	٣٣٤	١٠٣	١٠٨.٣٠٩	٢٦.١٧٧	٤.٩٢٢
١٩٧٨-٧٩	٣٣٥	٣٣٥	١٤.٢٧٣	١٤٨.٦٩٠	٤.٤٤٨
١٩٧٩-٨٠	٣٣٩	٣٣٩	١٣٠.٠٧٢	١٧٨.٠١٣	٥.٥٠٠
١٩٨٠-٨١	٣٧٤	٣٣٣	١٣٨.٧٩٨	٦٢.٢٠٦	٧.٧٦٨
١٩٨١-٨٢	٣٧٤	٣٣٦	١٤٧.٠٧١	٦٩.١٩٣	٩.٢١٢
١٩٨٢-٨٣	٣٧٤	٣٤١	١٤٧.١٤٠	٧٢.٧٩١	١٠.٥٣٧
١٩٨٣-٨٤	٣٧٤	٣٤١	١٤٤.٧٩٨	٧٦.١٩٣	١١.١١٣
١٩٨٤-٨٥	٣٧٥	٣٤١	١٤٥.٨١٦	٨٣.١٥٧	١١.٣٣٤
١٩٨٥-٨٦	٣٧٦	٣٤١	١٥٠.٤٦٥	٨٧.٥٦٠	١١.٤٣٩
١٩٨٦-٨٧	٣٧٦	٣٤١	١٦٠.١٩٧	٨٩.٦٦٦	١١.٨٢٤
١٩٨٧	٣٧٦	٣٤٢	١٧٠.٠٦٦	٨٧.٩٧٢	١٢.٢٦١
١٩٨٨-٨٩	٣٨٣	٣٥٠	١٨٠.٣٩٩	٨٧.٠٧٩	١٢.٠١٠
١٩٨٩-٩٠	٣٨٣	٣٦٦	١٩٠.١٧٦	٩٢.٥٨٥	١٢.٩٩٥
١٩٩٠-٩١	٣٨٥	٣٨٠	٢٠٩.٩١٥	١٠٠.٣٠٠	١٢.٨٠٩
١٩٩١-٩٢	٤٠٦	٣٩٠	٢٢٩.٥٧٠	١١٧.٧٠٦	١٣.٥٨١

	عدد مدارس الأئمة والخطباء	عدد الطلبة		عدد المعلمين	
٩٣-١٩٩٢	٤١٦	٣٩١	٢٥٨.٤٠٥	١٣٧.٧٠٦	١٥.٠٢٢
٩٤-١٩٩٣	٤٤٣	٣٩٢	٢٨٣.٩٧١	١٦٠.٧٢٠	١٦.٣٤٤
٩٥-١٩٩٤	٤٤٦	٣٩٤	٣٠١.٨٦٢	١٧١.٤٣٩	١٦.٩٠٣
٩٦-١٩٩٥	٤٩٧	٤٣٤	٣٠٦.٦٨٤	١٨٨.٨٩٦	١٨.٣٣٠
٩٧-١٩٩٦	٦٠١	٦٠١	٣١٠.٥٠٤	١٩٢.٧٢٧	١٨.٨٠٩
٩٨-١٩٩٧	٦٠٤	٦٠٤	٢١٨.٦٣١	١٧٨.٠٤٦	١٨.٧٠٢
٠٠-١٩٩	-	٦١٠	٢١٩.٨٩٠	١٣٤.٢٢٤	١٥.٩٢٢
٠٢-٢٠٠١	-	٥٥٨	-	٧١.٥٨٣	٨.٤٨٢

لقد تذبذبت سياسات المؤسسة الجمهورية تجاه الدين والتعليم بشكل دراماتيكي بحسب ضرورات ومتطلبات الوقت. لقد تم تبرير التعليم الديني بتقوية الأمة ضد التهديدات المتصورة لليساريين وبصنع مجتمع منظم ومستقر[١]، لكن، وبحلول (عام ١٩٧١م)، قررت سلطات الانقلاب العسكري إغلاق المرحلة الأولىٰ ذات السنوات الأربع من المدارس المتوسطة (والمعروفة باسم Orta Okul) من مدارس الأئمة والخطباء وأبقت فقط علىٰ فترة السنوات الثلاث مفتوحة، وحددت المؤسسة الجمهورية أيضًا الخيارات المتاحة لمواصلة التعليم الجامعي لخريجي مدارس الأئمة والخطباء؛ وهو الأمر الذي جعل خيار الدراسة بها أقل جذبًا.

لقد أرادت وزارة التعليم لأغلب الطلبة أن يلتحقوا بالمدارس العلمانية في أكثر مراحل تكوينهم الاجتماعي حرجًا، وقد كان من بين آثار هذا النظام الجديد الانخفاض النسبي في نسب التحاق الطلبة بالمدارس الدينية.

لقد قامت الحكومة المدنية الأولىٰ لبولنت أجاويد ونجم الدين أربكان، بعد

(١) ينظر: Halis Ayhan, *Din Egitimi ve* Ögretimi (Istanbul: DIB Yayinlari, 1985), 66-68

التدخل العسكري لـ(عام ١٩٧١م)، بإلغاء قرار (عام ١٩٧١م)، وتم توسيع مدارس الأئمة والخطباء لتشمل المدارس المتوسطة والثانوية، فبعد خمس سنوات من التعليم الابتدائي، يمكن للطلبة أن يلتحقوا بمدرسة أئمة وخطباء متوسطة ذات ثلاث سنوات ومدرسة ثانوية ذات أربع سنوات، وتم دمج هذه المدارس في نظام التعليم الاعتيادي، وفي النهاية: وبفعل القانون الأساسي للتعليم الوطني (رقم ١٩٣٩) بتاريخ (٢٤ يونيو ١٩٧٣م)، تم اعتبار مدارس الأئمة والخطباء مدارس ثانوية (lise)، وأعطيت الاعتماد نفسه كنظيراتها من مدارس الدولة. وغيرت (المادة ٣٢) من القانون الأساسي للتعليم الوطني اسم مدرسة الأئمة والخطباء إلىٰ ثانوية الأئمة والخطباء وأكدت علىٰ الوظائف المزدوجة لهذه المدارس: «لقد تم إنشاء مدارس الأئمة والخطباء من قبل وزارة التعليم الوطني، ضمن نظام التعليم الثانوي، وذلك لتدريب الموظفين الدينيين الذين يقومون بتأدية الخدمات الدينية مثل الإمامة والخطابة وتدريس الدورات التعليمية القرآنية، وتنفذ هذه المؤسسات برنامجًا إعداديًّا للتدريب المهني بالإضافة إلىٰ التعليم العالي»[1].

لقد وسع هذا القانون من المقررات وكذلك من تأثير مدارس الأئمة والخطباء الثانوية. فعلىٰ سبيل المثال: إضافة إلىٰ الدورات التعليمية الدينية الأساسية، كان مطلوبًا من الطلبة أن يحصلوا علىٰ دورات تعليمية إجبارية منتظمة في المدارس الثانوية العلمانية التابعة للدولة، وفي المستوىٰ المتوسط من مدارس الأئمة والخطباء، شكلت الدورات العلمية المهنية الدينية (٢٠ بالمائة) من المقررات، وكانت نسبة الـ(٨٠ بالمائة) المتبقية تغطي الدورات العلمية الأكاديمية[2]، وفي هذا المقرر التدريبي المهني الديني، غطت الدورات التدريبية التفسير والسنة النبوية والتوحيد والفقه وحياة النبي محمد.

وفي المستوىٰ الثانوي لمدارس الأئمة والخطباء، تفاوتت نسبة الدورات التعليمية المهنية ما بين (٣١ بالمائة) في الصفين التاسع والعاشر وبين (٤٢ بالمائة) في الصف

---

(١) اقتباس من: Süleyman Hayri Bolay and Mümtazer Türköne, *Din Egitimi Raporu* (Ankara: Diyanet Vakfi, 1995), 131.

(٢) *Imam Hatip Liseleri* Ögretim Programlari (Ankara: Milli Egitim Basimevi, 1985).

الحادي عشر، و(٤٤ بالمائة) في الصف الثاني عشر، وعلىٰ الرغم من سعي المقرر إلىٰ الجمع بين الدورات التعليمية الدينية وغير الدينية لتدريب كادر ديني (مستنير)، فلم يكن هذا المقرر في الغالب محققًا لمستوىٰ النجاح الذي كانت ترجوه الدولة؛ ففي بعض المستويات، كانت المدارس تخضع لهيمنة المدرسين المحافظين وكان التركيز ينصب فيها علىٰ الحفظ علىٰ حساب التفكير النقدي.

وبالنسبة إلىٰ النقاد من الكماليين، فقد أصبحت تلك المدارس تعد حصان طروادة، حيث إنَّها أضحت المصدر الرئيس للنزعة الدينية المحافظة في تركيا، وكان قد تم افتتاح تسع وعشرين مدرسة للأئمة والخطباء في أثناء فترة الحكومة الائتلافية لبولنت أجاويد ونجم الدين أربكان ما بين (١٩٧٤-١٩٧٥م)[1].

لقد لعبت الجمعيات الإسلامية دورًا أساسيًا في عملية تسييس نظام مدارس الأئمة والخطباء. لقد نفذت هذه الجمعيات حملة مستمرة في الفترة ما بين (١٩٧٣، و١٩٩٧م) لبناء مدارس جديدة للأئمة والخطباء من خلال جمع الأموال وتحفيز العمالة من عامة الناس، وداخل النشاط الإسلامي البادي للعيان، تكونت حركة جديدة تحت السطح تهدف إلىٰ بناء وصيانة وتطوير نظام تعليم الأئمة والخطباء، وقد أدت الإمكانات السياسية والاقتصادية المتنامية للمجتمع المدني فيما بين السبعينيات والثمانينيات إلىٰ إعطاء الجماعات الإسلامية القوة لاستغلال مواردها، وكذلك استغلال حاجة الناس إلىٰ إنشاء نظام تعليمي جديد.

إنَّ حركة الأئمة والخطباء لم تكن موجهة لاستهداف الدولة أو الحداثة. لقد كان هدفها بالأحرىٰ هو تقديم (طريقة التعليم) التي يتم فيها إعادة ضبط المعرفة والأخلاق للمحافظة علىٰ الأشكال الإسلامية من السلوك، وهذا الصراع من أجل الهوية والأخلاق عبر إنشاء نظام تعليم جديد يفسر قوة حركة الأئمة والخطباء. لقد صنعت هذه الحركة تقاربًا ما بين القيم والشبكات الإسلامية وبين سلامة المجتمع، وحشدت الموارد الاقتصادية وغيرها من الموارد لبناء مدارس الأئمة والخطباء، وقد كان الكثير من الأتراك علىٰ استعداد للمساهمة في هذه الحركة التعليمية؛ لأنَّهم كانوا يريدون أن

---

(١) لمعلومات حول افتتاح مدارس الأئمة والخطباء بحسب العام والحكومة، ينظر أحمد أونال في: "*Imam Hatip*'lere Millet Teveccühü"، صحيفة: (*Zaman*)، بتاريخ (٢٧ فبراير ١٩٩٤م).

تتاح لأبنائهم مجموعة من النماذج الثقافية والأخلاقية والإدراكية لتكوين ممارساتهم في حياتهم اليومية. وإذا كان الهدف هو إنشاء هوية جديدة إلىٰ جانب نظام أخلاقي؛ فقد كان التعليم هو الأداة الأساسية لتحقيق ذلك. لكنَّ النخبة وكثيرًا من الأتراك العلمانيين كانوا يرون نظام تعليم الأئمة والخطباء تحديًا للهوية التركية العلمانية المشتركة للأمة ومصدرًا للانقسام الثقافي.

لقد كان قطاع كبير من السكان ممَّن يعارضون نظام تعليم الدولة ذا المركزية الشديدة والأدلجة الواضحة يرون مدارس الأئمة والخطباء وسيلةً لتحدي، بل ولإعادة تعريف، الهوية العلمانية المتخذة من الدولة مركزًا لها والتي كانت السلطات تسعىٰ إلىٰ فرضها علىٰ أبنائهم[١]. إنَّ كثيرًا من العائلات التقليدية ترىٰ أن مدارس الأئمة والخطباء، والتي تدرس فيها المبادئ الإسلامية جنبًا إلىٰ جنب مع المقررات العامة القائمة علىٰ العلوم والآداب، هي التوازن المثالي بين الحداثة والتراث، وعلىٰ الرغم من تقنين وضع تعليم ديني عام محدود ردًا فقط علىٰ مطالبات وضغوط القواعد الشعبية؛ فقد كانت المؤسسة العلمانية تأمل أن تسيطر علىٰ هذه المدارس وتنظمها، بالإضافة إلىٰ استغلالها لتحقيق مكاسب انتخابية وموازنة كتلتي اليمين واليسار في المجتمع.

وكان حزب السلامة الوطني ذو الميول الدينية بقيادة نجم الدين أربكان فقط ملتزمًا أيديولوجيًا تجاه تلك المدارس منذ البداية وكان يراها توفر الطريق الأكثر تأثيرًا في عملية إعادة تحديد الهوية القومية[٢]، لكن وعلىٰ النقيض من الغرض الأصلي للنخبة الجمهورية؛ فقد تطورت مدارس الأئمة والخطباء من كونها مجرد مدارس مهنية لتدريب الوعاظ إلىٰ أن تصبح نظام تعليم بديلًا يلتحق فيه الطلبة بدورات تعليمية دينية وعلمانية بينما تعيد تحديد هوية متناقضة مع الهوية الرسمية المفروضة من قبل الدولة، وينحدر طلبة مدارس الأئمة والخطباء الثانوية عادة من عائلات سنية محافظة، وتعد المدارس مهمة لحفظ وحماية قيم الشباب، وتشير الأبحاث التي تم إجراؤها في هذه المدارس إلىٰ أنَّها تزرع النزعة المحافظة، علىٰ الرغم من أن طلبة هذه المدارس

(١) Halis Ayhan, *Kurulusunun 43.*Yilinda Imam-Hatip Liseleri (Istanbul: Ensar, 1995).

(٢) Necmettin Erbakan, *Milli G*örüs(Istanbul: Dergah, 1975), 101.

يقرؤون في المتوسط كميات أكبر من نظرائهم في المدارس الثانوية العلمانية[١]. حقيقة، لقد لعبت هذه المدارس دورًا حيويًا في عملية أسلمة المجتمع والدولة.

لقد كانت مدارس الأئمة والخطباء تمثل بالنسبة إلىٰ أربكان (السبب الخامس لنمو حزب الرفاه)[٢]. وبالإضافة إلىٰ ذلك: يجادل بشير أيفازوغلو، أحد الكتّاب المحافظين، بأنّه في عملية تكوين الطبقة الجديدة من المفكرين الإسلاميين، (كان المصدر الأول والوحيد هو مدارس الأئمة والخطباء)[٣]، ويزعم كتيب من كتيبات حزب الرفاه أنّه: «عندما كانت حركة ميلي جوروش الشريك في الحكومة الائتلافية بين عامي (١٩٧٤، و١٩٧٨م)، قامت باتخاذ الخطوات التالية: (١) خلال هذه الفترة التي امتدت لأربع سنوات، قمنا بافتتاح (٤٥٠) مدرسة للأئمة والخطباء. (٢) و(١٠) معاهد للدراسات الإسلامية العليا. [و] (٣) (٣,٠٠٠) من المشروعات المهنية القرآنية. ودرس في هذه المدارس أكثر من نصف مليون طالب، وخلال السنوات الخمس عشرة الماضية، تخرج العديد من الشباب من هذه المدارس. ويقدر عدد خريجي مدارس الأئمة والخطباء الثانوية بأكثر من (١,٣٠٠,٠٠٠). لقد دربنا جيلًا جديدًا وأخلاقيًا»[٤].

يلاحظ بهاء الدين أكشيت، الأستاذ بجامعة الشرق الأوسط التقنية والذي أجرىٰ استطلاعًا بحثيًا علىٰ طلبة مدارس الأئمة والخطباء، أنَّ «تعليم الطلبة يعزز من مشاعرهم الدينية ومن معارضتهم للعلمانية الكمالية»[٥].

لقد كان افتتاح مدارس الأئمة والخطباء واحدًا من أهم مطالبات الجماعات

---

(١) لمعلومات حول استطلاع أجرته مؤسسة (PIAR-Gallup) حول طلبة مدارس الأئمة والخطباء، ينظر صحيفة: (*Yeni Yüzyil*)، بتاريخ (١ أبريل ١٩٩٧م).

(٢) Necmettin Erbakan, *Yeni Olusum*: Büyük Degisim (Ankara: Refah Partisi, 1993), 15.

(٣) لقاء مع بشير أيفازوغلو في: "Islamci aydinlar 'Islami Aydinlanma' yi tartisiyor"، مجلة: (*Nokta*, 26)، (يونيو - ٢ يوليو ١٩٩٤م)، (صفحة/ ١٨).

(٤) *Milli G*örüsün Iktidardaki Hizmetleri (1974-1978) (Ankara: Refah Partisi, 1995), 5.

(٥) لمزيد من المعلومات حول المواقف الاجتماعية والسياسية لمدارس الأئمة والخطباء الثانوية، ينظر: Bahattin Aksit, "*Imam Hatip* and Other Secondary Schools in the Context of Political and Cultural Modernization of Turkey", *Journal of Human Sciences* 5, 1 (1986): 38.

الإسلامية في تركيا وكان أحد أهم التنازلات التي قدمتها أحزاب يمين الوسط في مقابل الدعم الانتخابي. لقد لعبت هذه المدارس دورًا حيويًّا في عملية أسلمة المجتمع والدولة. وبالتالي؛ تبنَّت السلطات العلمانية موقفًا متذبذبًا تجاهها. ووصف كنعان إيفرن، زعيم انقلاب (عام ١٩٨٠)، ورئيس تركيا في الفترة ما بين (عامي ١٩٨٣، و١٩٩١م)، مدارس الأئمة والخطباء بأنَّها مصادر (للعصبية) ووجَّه اللوم إلىٰ الحكومات الائتلافية قبل الانقلاب لسماحها لها بالتوسع[1]، لكن فترة قيادة إيفرن كانت هي الفترة التي شهدت ترويج الدولة للتوليفة التركية الإسلامية وتقديمها لأتاتورك باعتباره (زعيمًا دينيًا) كان قد انخرط في جهاد من أجل حماية أمته، وعلىٰ الرغم من أنَّه لم يتم افتتاح أي مدارس ثانوية جديدة للأئمة والخطباء في أثناء فترة الانقلاب (١٩٨٠-١٩٨٣م)، فلم يتم حل أو تحجيم أي منها أيضًا.

في الفترة ما بين (عامي ١٩٨٣، و١٩٩٧م)، زاد عدد مدارس الأئمة والخطباء بنسبة (٥٩ بالمائة)، من (٣٧٤) مدرسة متوسطة وثانوية إلىٰ (٦٠٤)، لكن عدد الطلبة الملتحقين قد زاد في الحقيقة من مجموع (٢٢٠,٩٩١) طالبًا في المرحلتين المتوسطة والثانوية إلىٰ (٥١١,٥٠٢ طالب)، ويرجع السبب في الفارق النسبي إلىٰ حقيقة أنَّ أولياء الأمور وجمعيات المدارس، بمساعدة المديرين، قاموا بافتتاح ملحقات بمدارس الأئمة والخطباء الموجودة، وهو الأمر الذي زاد من نسب الالتحاق، ولم تدعم الجمعيات الدينية وبرجوازية إسلامية صاعدة جديدة المدارس المؤسسة بالفعل ماديًّا فقط، وإنَّما وفرت الأموال أيضًا لعمليات بناء جديدة.

تظهر بيانات وزارة التعليم لـ(عام ١٩٩١م) أنَّ (٦٦ بالمائة) من مدارس الأئمة والخطباء العامة قد بُنيت بشكل كامل تقريبًا بواسطة موارد مالية من جمعيات اجتماعية وثقافية خاصة، وكانت نسبة (١٩ بالمائة) أخرىٰ من هذه المدارس قد بنيت بتعاون مشترك بين الدولة ومؤسسات خاصة، وكانت نسبة (٩,٦٥ بالمائة) فقط هي التي بنيت بشكل أساسي بواسطة موارد موفرة من الدولة[2]، ومع مرور الوقت، زادت نسبة طلبة مدارس الأئمة والخطباء كنسبة مئوية من مجموع طلبة المرحلة الثانوية من (٢,٦

---

(١) كنعان إيفرن في: "Dini Siyasete Alet Etmedim"، صحيفة: (*Milliyet*)، بتاريخ (١ مايو ١٩٩٠م).

(٢) *MEB Din* Ögretimi Dergisi 30 (1991): 25.

بالمائة) في (عام ١٩٦٥م) إلىٰ (٨ بالمائة)، (عام ١٩٨٥م)، و(١٠ بالمائة عام ١٩٩٧م).

لقد أصبحت مدارس الأئمة والخطباء المصدر الرئيس للتوتر بين عامي (١٩٩٠، و١٩٩٧م) مع صعود حزب الرفاه[١]، وكان الكثير من الكماليين يعتقدون أن هذه المدارس تربي النزعة الإسلامية في المجتمع[٢]، وبعد أن أطاحت المؤسسة العسكرية بأربكان من السلطة في (عام ١٩٩٧م)، طالب مجلس الأمن القومي بالتفعيل المباشر لنظام تعليم علماني ذي ثماني سنوات لإيقاف نمو المدارس الدينية، وكان القرار الرسمي الأول لحكومة مسعود يلماز تطبيق قانون التعليم الجديد (المقترح) من قبل مجلس الأمن القومي، ومن خلال زيادة التعليم الإجباري من خمس إلىٰ ثماني سنوات، منع القانون الجديد قبول الطلبة الجدد إلىٰ مدارس الأئمة والخطباء المتوسطة وقلل فرصة خريجي مدارس الأئمة والخطباء في الالتحاق ببرنامج جامعي نظامي، وأغلق هذا القانون الوحشي أيضًا جميع الدورات التعليمية الخاصة للمدارس القرآنية[٣]، وقد واجهت هذه القرارات الشاملة معارضة شديدة من المسلمين الأتراك المحافظين الذين استنكروا القوانين علنًا، وشاركوا في مظاهرات حاشدة في أنحاء البلاد وحملات كتابة رسائل لمنع تنفيذ تلك القوانين، وكان رد فعل الجناح المحافظ من حزب يلماز، الوطن الأم، سلبيًّا جدًّا أيضًا تجاه القرار واستقال بعض أعضاء البرلمان.

في استعراض ملائم لمدىٰ بعد الرؤية الكمالية (للتقدم)، و(التغريب) عن تلك الرؤية السائدة في الغرب الديموقراطي الليبرالي، قدَّم وزير التعليم الجديد، حكمت أولوغباي المنتمي إلىٰ حزب اليسار الديموقراطي، قدَّم القانون باعتباره «خطوة مهمة نحو تحقيق المجتمع الحديث الذي أراده أتاتورك»[٤]، وقال بولنت أجاويد، والذي

(١) علىٰ سبيل المثال، أعدت جمعية الصناعيين ورجال الأعمال الأتراك (TÜSIAD) عدة تقارير حول مدارس الأئمة والخطباء ودعت الدولة إلىٰ إغلاق هذه المدارس؛ ينظر: Zekai Baloglu, *Türkiye'de Egitim* (Istanbul: TÜSIAD Yayinlari, 1990).

(٢) عباس جونتشلو في: "RP'nin 2. Kalesi, Okullar"، صحيفة: (*Milliyet*)، بتاريخ (١٩ فبراير ١٩٩٤م).

(٣) للقانون الجديد، ينظر: (*RG* ,"The 4306 Education Law")، بتاريخ (١٨ أغسطس ١٩٩٧م).

(٤) صحيفة: (*Milliyet*)، بتاريخ (٢٢ يوليو ١٩٩٧م).

كان نائبًا لرئيس الوزراء آنذاك، قال لمجموعة من الصحافيين: إنَّ «أول شرط للوحدة الوطنية هو التعليم الموحَّد»[1]، حقيقة، لقد كانت المؤسسة الكمالية ترىٰ أنَّ القضية الأساسية لا تكمن في تحسين التعليم العام الذي يعاني من عدم كفاءة مثيرة للشفقة، وإنَّما في تلقين وغرس منهجها في أجيال المستقبل، ولم يتمكن أيٌّ من الجانبين من التوصل إلىٰ تسوية بشأن نظام التعليم يمكن أن تكون منفتحة ومتقبلة للآخر.

ونتيجة لإغلاق المرحلة المتوسطة من مدارس الأئمة والخطباء وغير ذلك من القيود المفروضة من قبل المؤسسة العسكرية؛ تقدم (٢,٠٠٠) طالب فقط إلىٰ هذه المدارس (عام ١٩٩٧م) مقارنة بعدد بلغ (٣٥,٠٠٠) في (عام ١٩٩٥م)[2]، وانخفض عدد الطلبة من (٣٩٦,٦٧٧) طالبًا (عام ١٩٩٨م) إلىٰ (٧١,٥٨٣)، (عام ٢٠٠٢م)[3].

★ التعليم الديني العام:

لم يؤثر أحد في تشكيل التعليم الديني في تركيا الجمهورية كما فعل أحمد حمدي أكسيكي (١٨٨٧-١٩٥١م)، والذي كان المطور الأكبر لمشروع (الإسلام المستنير) لأتاتورك، لقد حافظ أكسيكي علىٰ توازن بين احتياجات الدولة ومشروعها الإصلاحي وبين احتياجات سكان الأناضول، وكان أكسيكي مفوضًا بكتابة كتب جديدة عن التعليمات والتعاليم الدينية باستخدام الأبجدية (اللاتينية) الجديدة؛ لأنَّ الكتب القديمة كانت جميعها مكتوبة بالأبجدية العربية، وبناءً علىٰ طلب الجنرال فوزي تشاكماك، رئيس الأركان وقتذاك؛ كتب أكسيكي كتابًا دراسيًا عن التعاليم الدينية للجند (عام ١٩٢٥م)[4]، وفي هذا الكتاب، يجادل أكسيكي بأن القيم العسكرية من

---

(١) خطاب أجاويد في صحيفة: (*Zaman*)، بتاريخ (٣٠ يوليو ١٩٩٧م).

(٢) "Imam Hatiplere BasvuruYüzde 95 Düstü": صحيفة، (*Zaman*)، بتاريخ (١١ سبتمبر ١٩٩٨م)؛ "لتحليل مثير للاهتمام لخليل هايت، المدير العام السابق لإدارة الشؤون الدينية، ينظر: Anadolu Cezalandirildi": مجلة، (*Aksiyon*, 152)، (نوفمبر ١٩٩٨م).

(٣) Mustafa Öcal, "Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Din Egitimi ve Ögretimi", *Uludag Üniversitesi Ilahiyat Fakültesi Dergisi* 7, 7 (1998): 241-68 (*http*://www.meb.gov.tr/Stats/Apk2002/64.htm).

(٤) A. H. Akseki, *Askere Din Kitabi*, 3rd ed. (Ankara: D.I.B., 1980). لا يزال كتاب التعاليم الدينية للجند الكتاب التعليمي الأكبر في المدارس العسكرية.

التضحية والوحدة والانضباط الذاتي وتقدير مصالح الأمة التركية قبل مصالح الفرد كانت هي الجوانب الرئيسة للأخلاق الإسلامية.

ويرجح من وجهة نظر أكسيكي أن يلتزم المواطنون بالقوانين، وأن يؤمنوا بها، إذا كانت تلك القوانين مؤيدة ومجازة من قبل الأخلاق الدينية أيضًا. إنَّ نظام الاعتقاد الإسلامي يساعد علىٰ تشجيع وإعانة المجتمع السياسي، من خلال وازع الترغيب -والترهيب- الإلهي، بطريقة لا يمكن أن يحققها مجرد الميثاق بين عامة الأفراد. إنَّ الدين، بالنسبة إلىٰ أكسيكي، هو دعامة ضرورية للنظام السياسي الجمهوري، لكنَّه لا ينبغي أن يلعب دورًا مباشرًا في السياسة - الأمر الذي يعد مدمرًا لكل من الدين والسياسة. إنَّه يجادل بأنَّ الفضائل الدينية المستنيرة يمكن أن تساعد علىٰ إخراج مواطنين (حديثين) إلىٰ الوجود في تركيا. إنَّ هذه كتب مقنعة ومكتوبة بطريقة ممتازة تصنع توليفة بين القومية والإسلام وتقر باستقلالية الوحي والعقل. لقد أنشأ أكسيكي ونشر إسلامًا مستنيرًا تركي الصبغة من خلال وسائل الدولة ودافع عن حق الدولة في تقديم التعليم الديني، وبعد حادث مينيمين، تغيرت سياسات الدولة، وكذلك تغير محتوىٰ كتب أكسيكي الجديدة. وتظهر دراسة دقيقة لحياته وكتاباته التزامه الشخصي والمهني بتعليم السكان بشأن إسلام مستنير يمثل فيه الوحي والعقل مجالين مستقلين[(١)]، وقد أصبحت كتبه قانونًا للكتب التعليمية حول (الدين والأخلاق) في المدارس العامة.

لقد كان الغرض من التعليم الديني بالنسبة إلىٰ أكسيكي هو إخراج إسلام (مستنير) إلىٰ المجال الديني ووضعه في خدمة القومية التركية والحداثة.

بالإضافة إلىٰ هذه المدارس المهنية، تقدم وزارة التعليم دورات تعليمية عن الدين

---

(١) كتاب أحمد حمدي أكسيكي: (*Islam Dini*)، (الطبعة الثالثة؛ Ankara: إصدار Güzel Sanatlar Matbaasi, 1954) كان الكتاب المدرسي الأكثر أهمية في مدارس الإلهيات التركية. وكان الكتاب قد نشر في الأصل (عام ١٩٣٣م). كتب أكسيكي تقريرًا مفصلًا لشرح موقف التعليم الديني وطلب من الحكومة تحسين مستوىٰ التعليم للموظفين الدينيين ليعمل كحصن ضد العصبية الدينية داخل تركيا، وضد الراديكالية الإسلامية من الخارج وكذلك التأثير المتنامي للشيوعية. للنص الكامل للتقرير، ينظر: "Din Tedrisati ve Dini Müesseseler Hakkinda Bir Rapor", *Sebil*ürresad 100-105, (أبريل - يونيو ١٩٥١م)، (١٠٠: صفحة/ ٣٨٧، ٨٨)، (١٠١: صفحة/ ٤، ٥)، (١٠٢: صفحة/ ١٩، ٢٠)، (١٠٣: صفحة/ ٣٦-٣٨)، (١٠٤: صفحة/ ٥٢، ٥٣)، و(١٠٥: صفحة/ ٦٧، ٦٨).

والأخلاق في المدارس العامة والخاصة. في (عام ١٩٤٩م)، بدأت الوزارة في السماح بدورات تعليمية طوعية عن الدين في العامين الرابع والخامس من التعليم الابتدائي، غير أنَّها كانت محدودة بمحاضرة واحدة في الأسبوع، وفي (عام ١٩٥٣م)، أصبح الدين دورة تعليمية إجبارية في العامين التاسع والعاشر من التعليم الثانوي[١]، وفي (عام ١٩٥٦م)، سمحت الوزارة لطلبة العامين السادس والسابع بحضور دورات في التعليم الديني مرة واحدة أسبوعيًا[٢]، وبعد الانقلاب العسكري لـ(عام ١٩٨٠م)، وكجزء من توليفتهم التركية الإسلامية، جعل الجنرالات دورة تعليمية عن الثقافة الدينية والأخلاق إجبارية. يقول البند (رقم ٢٤)، من دستور (عام ١٩٨٢م)، المعدل: «سيتم التعليم والتدريس في مواد الدين والأخلاق تحت إشراف وسيطرة الدولة، وسيكون تدريس الثقافة الدينية والتعليم الأخلاقي إجباريًا في مقررات المدارس الابتدائية والثانوية. والأنواع الأخرىٰ من التعليم والتدريس الدينيين ستخضع للرغبة الشخصية للفرد، وفي حالة القاصرين، يخضع ذلك لطلب ممثليهم القانونيين».

جميع الطلبة الأتراك بدءًا من الصف الرابع وحتىٰ المدارس الثانوية، سواء طلبة المدارس العامة أو الخاصة، مطالبون بدراسة دورة تعليمية تحمل اسم «الثقافة الدينية والعلوم الأخلاقية»، ويتم تدريس هذه الدورة بمعدل مرة واحدة أسبوعيًّا وباستخدام كتاب مدرسي حاصل علىٰ موافقة وزارة الثقافة، وعلىٰ الرغم من أنَّ من المتوقع من الناحية النظرية أن تحافظ الدورة التعليمية علىٰ الخط الفاصل بين التعليم حول الدين بصفة عامة وبين تعليم الإسلام تحديدًا؛ فإنَّ الدورة تصبح من الناحية العملية فرصة لتعليم الاعتقاد الإسلامي، ويكشف إجراء دراسة علىٰ أربعة كتب مدرسية تستخدم علىٰ نطاق واسع في هذه الدورات الإلزامية أنَّ الفصول تؤكد علىٰ خمسة موضوعات أساسية: (١) أديان العالم الرئيسة. (٢) تاريخ الإسلام وحياة النبي محمد. (٣) طريقة ممارسة الشعائر الإسلامية. (٤) دور الدين في التاريخ التركي. (٥) الأخلاق الإسلامية والسلوكيات الحسنة.

(١) Okutan, *Cumhuriyet*, 423.

(٢) Okutan, *Cumhuriyet*, 423.

وتخفق هذه الكتب في ملاحظة الفوارق الطائفية لدىٰ المسلمين وتكتب من وجهة نظر سنية، ويسعىٰ القسم المتعلق بدور الإسلام في التاريخ التركي إلىٰ دمج القومية التركية مع الإسلام، ويتم تقديم الأتراك باعتبارهم المدافعين عن الإسلام وتتم المساواة بين حبِّ وطن الآباء وبين حبِّ الدين.

★ الخاتمة:

يعتمد تأثير الطباعة في تشكيل الهوية والأيديولوجية في المجتمعات الإسلامية علىٰ مستوىٰ الثقافة، ومدىٰ ظهور الحجج التي تقدمها الشخصيات والمفكرون البارزون وعلىٰ عملية تسليع الكتب والمعرفة. ولذلك؛ فإنَّ تأثير هذه المساحات الاستطرادية يعد غير متناسق في القطاعات المختلفة من المجتمع، لكن المساحات الاستطرادية القائمة علىٰ الطباعة كانت في قلب النشاط الإسلامي السياسي وقد نتج عنها ابتداعُ فهمٍ ذاتي إسلامي جديد في تركيا، وحتىٰ الطرق الصوفية التقليدية لم تتمكن من فصل نفسها عن تأثير الطباعة ودخلت بالتالي سوق النشر بدورياتها ومجلاتها الخاصة بعد فترة من التردد.

لقد كان للثورة في عالم الطباعة والتقنيات الحديثة في الاتصالات واسعة النطاق توابع عميقة من جهة إعادة إحياء الخطاب الإسلامي في المجتمع التركي المعاصر، وقد كانت عملية فتح المساحات الاستطرادية فعَّالة في تعزيز وعي إسلامي ديناميكي جديد والذي أصبح جزءًا من جميع النقاشات للدولة والمجتمع والثقافة في تركيا المعاصرة، وقد أدت عملية إضفاء الطابع الشعبي علىٰ الخطاب الإسلامي كما هو منعكس في الانفجار الحقيقي في عملية نشر الصحف والمجلات والدوريات، أدَّت هذه العملية بشكل متناقض إلىٰ إضعاف أي جهود لإنشاء خطاب إسلامي واحد مهيمن.

ويمكن النظر إلىٰ السوق في مجال الطباعة ووسائل الإعلام باعتبارها قوىٰ للتحرر والتعددية؛ حيث يجب علىٰ الأيديولوجيات والرؤىٰ الإسلامية وغير الإسلامية المتنوعة أن تتنافس مع بعضها البعض بشكل مستمر في سوق الأفكار شديدة التنافسية.

من خلال إثارة أسئلة جديدة وتحدي وجهات النظر السائدة؛ فقد سمحت وسائل الإعلام للاختلافات بين الجماعات الإسلامية بأن تصبح معرفة سائدة بين العامة. وبتعبير آخر، فقد أدت وسائل الإعلام إلىٰ تحرير الاختلافات داخل الرؤية الكونية الإسلامية وبين الرؤىٰ الكونية غير الدينية المتنافسة. وبالإضافة إلىٰ ذلك: فإنَّ الاختلافات الصغيرة والخاصة المتعلقة بقراءة وتفسير العقيدة والتاريخ الإسلاميين يمكن بسهولة أن تكون دائرة فكرية منفصلة قائمة علىٰ المجلات، وتؤدي هذه الظاهرة إلىٰ طفرات وانقسامات مستمرة داخل الحركات الإسلامية، وقد انقسمت حركة النور المعتمدة علىٰ النصوص، بخلاف الجماعات الصوفية، إلىٰ أكثر من (١٢ جماعة فرعية). ويقدِّم كل تفسير للنصِّ النورسي الأساسي، رسائل النور، يقدم أرضية لمقارنة التفاوتات في القراءة والفهم.

إنَّ الجماعات الإسلامية المعتمدة علىٰ النصوص هي أكثر عرضة لعمليات الانتشار الفوري والتفكك السريع؛ لأنَّ ما كتبه سعيد النورسي، وما يفهمه القراء ليسا الشيء ذاته. إنَّ حرب التفسيرات علىٰ روح كتابات النورسي تظهر أنَّه لا يمكن لصوت واحد أن يتكلم بشكل جازم عن أعمال النورسي، وبالطبع تلعب فوارق العمر والجنس والطبقة والسياق السياسي والمستوىٰ التعليمي دورًا في تفكيك إجماع أكيد داخل الحركة، لكن هذا الإدراك للافتقار إلىٰ الإجماع علىٰ مستوىٰ شعبي يصبح متاحًا للعامة فقط مع انتشار الاتصالات واسعة النطاق.

عندما تبدأ الجماعات النورسية والنقشبندية في المغامرة لأجل ترتيب الحدود الفاصلة بين الجماعات التفسيرية من خلال نشر دورياتها؛ فإنَّها تصبح أكثر تفككًا، وفي سياق سياسي واقتصادي تحرري؛ فإنَّ الجماعات الإسلامية تكون أكثر قابلية للتعرض للتفكك ممَّا لو كانت في ظلِّ نظام سلطوي، وبينما أخذت تركيا تتجه بشكل تجريبي نحو أن تصبح ديموقراطية كاملة تتمتع بحرية التعبير وغير ذلك من الحقوق المدنية قبل (انقلاب ١٩٩٧م)، تضاعف عدد الدوريات الإسلامية وتنوعت في سياق منافستها مع بعضها البعض إلىٰ جانب منافستها مع المؤسسة العلمانية.

وقد كان لعملية تسليع العلم الإسلامي من خلال الطباعة تأثير ثوري علىٰ السلطة الدينية التقليدية في تركيا وعلىٰ إنتاج ونشر العلوم الإسلامية، وبداية من الثمانينيات،

يبدأ المرء في ملاحظة تحول في السلطة الدينية من الطبقة الدينية التقليدية للعلماء الدائرين في فلك الدولة والزعماء الإقليميين للطرق الصوفية، وتحل محل هؤلاء طبقة حضرية جديدة ذات تعليم جامعي من المفكرين الإسلاميين الذين يستخدمون قدرتهم الواسعة علىٰ الوصول إلىٰ وسائط الطباعة والوسائل الإليكترونية بشكل فعَّال في نشر نظرياتهم وانتقاداتهم المكتسبة. في تركيا المعاصرة، كانت الجماعات الدينية والزعماء الذين تكيفوا بشكل حماسي مع ثورة الطباعة والاتصالات واسعة النطاق هي الجماعات التي نمت قوتها ومكانتها الاجتماعية بأعلىٰ سرعة. ويتضمن هؤلاء الزعماء الشخصية الحماسية قوية التأثير فتح الله جولين زعيم الحركة النورسية الجديدة وأسد جوشان زعيم الطريقة النقشبندية. ولذلك؛ فإنَّ لعملية فتح مساحات استطرادية من خلال وسائل الإعلام تأثيرًا عميقًا علىٰ الجدالات حول الهوية وعلاقات الدولة والمجتمع بينما تقوم أيضًا في الوقت ذاته بتحويل المعتقدات والمؤسسات الإسلامية التقليدية.

الفصل السادس

نسيج الحركات الإسلامية التركية

الطريقة الصوفية النقشبندية

نسيج الحركات الإسلامية التركية

الطريقة الصوفية النقشبندية

لقد كانت الطريقة النقشبندية بتجلياتها العديدة جزءًا من التاريخ والثقافة والاقتصاد والسياسة والهوية الفردية التركية لقرون عديدة، ومثل الطرق الصوفية الأخرىٰ، فقد مرت هذه الطريقة بتحول وصحوة داخليين في العقود الأخيرة، علىٰ الرغم من العلمنة والاضطهاد المفروضين من قبل الدولة، وبما لا يدعو إلىٰ المفاجأة، توافقت هذه الصحوة مع التحرر التدريجي للدولة التركية واندماجها في السوق العالمية، وأصبحت الشبكات الدينية والاجتماعية والثقافية النقشبندية مغمورة بالجمعيات السياسية والاقتصادية.

وكردٍّ فعل علىٰ الاضطهاد؛ حوَّلت أغلب هذه الطرق نفسها تدريجيًّا من جمعيات دينية بحتة إلىٰ اتحادات تعليمية وثقافية غير رسمية ذات أسس دينية، وجمعت هذه الجمعيات الدعم من قطاعات المجتمع التقليدية التي كانت ترىٰ الشكل الكمالي من العلمانية راديكاليًا جدًّا ومدمرًا بالنسبة إلىٰ التاريخ والتقاليد التركية، ووفرت الطرق النقشبندية هيكلًا وعملت كمحفز للحفاظ علىٰ التعليم الديني الأخلاقي والتطوير الروحي للمجتمع الإسلامي في تركيا.

لقد أصبحت الطريقة النقشبندية في العقود الأخيرة محشودة علىٰ مستوىٰ داخلي بسبب الاهتمامات الدنيوية المتنامية، وبدرجة ما، أصبحت الطريقة معلمنة وتغيرت رؤاها الدينية بدورها بفعل الاهتمامات الأكثر تدنسًا. إن دراسة دقيقة للطرق النقشبندية، وخاصة الطريقة الخالدية، يمكن أن توفر تبصرًا بالحالة الإسلامية التركية لثلاثة أسباب:

الأول: أنَّ النقشبنديين يعدون إلىٰ حدٍّ كبير أكثر الطرق نشاطًا سياسيًّا، ويمثلون حقًّا نموذجًا لجميع الحركات الاجتماعية السياسية الإسلامية المعاصرة الكبرىٰ التي تلتها تقريبًا.

الثاني: أنَّ الطريقة تعد أيضًا الطريق الأكثر فائدة لفهم التفاعلات الاجتماعية بين السياسة والدين في البلاد.

وأخيرًا: فإنَّ الطرق النقشبندية لعبت دورًا تكوينيًا في تطور الهوية الإسلامية في تركيا من خلال وضع ثلاثة أنماط للتفاعل مع الدولة: المواجهة والانسحاب والتفاعل.

إنَّ الطرق النقشبندية تعمل كمستودع لجميع التقاليد الثقافية والدينية التي وجدت في تركيا؛ إنَّها تقيم الجسر بين العصر العثماني والصحوة الاجتماعية السياسية الإسلامية الحالية. وتشكل هذه الطرق شبكة اجتماعية دينية كثيفة يتم فيها تبادل الأفكار ونقل الأعراف المجتمعية. وبالإضافة إلىٰ ذلك: ومن خلال اختصار الخطوط الإثنية والإقليمية واللغوية، فقد لعبت الطرق النقشبندية دورًا تكامليًا. وأخيرًا: فإنَّ الفهم الإسلامي التركي للإسلام يتم تنقيحه بشكل كبير عبر شبكة من المفاهيم والمؤسسات الصوفية. فعلىٰ سبيل المثال: تمت تربية وتنشئة كل من حركة الرؤية القومية وحركة النور بالغة القوة في كنف الطرق النقشبندية[١].

★ التراث النقشبندي:

تنتمي الطريقة النقشبندية إلىٰ التراث الصوفي الإسلامي، ويركز هذا التقليد علىٰ تربية الرغبة (nefs) من خلال تعليم المؤمن طبيعة ووظيفة الملكات المختلفة للروح، من الحسيِّ إلىٰ الروحيِّ[٢]، ويتم الصراع من أجل السيطرة علىٰ الرغبة في ميدان القلب (kalp).

ويتميَّز الصوفية عن غيرهم من المسلمين، من بين أشياء أخرىٰ، بتفسيرهم للقرآن،

---

(١) قام حميد ألجر بوضع إطار عمل للدراسات النقشبندية؛ ينظر: Algar, "The Naksibendi Order: A Preliminary Survey of Its History and Significance", *Studia Islamica* 44 (1976): 123-52; "The Naksibendi Order in Republican Turkey", *Islamic World Report* 1, 3 (1996): 51-67، وينظر كذلك: Martin van Bruinessen, *Agha*, Shaikh and State: The Social and Political Structure of Kurdistan (London: Zed Books, 1992), 222-65.

(٢) ينظر: Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975); J. Spencer Trimingham, *The SufiOrders in Islam* (New York: Oxford University Press, 1971).

فلأجل أن تعلم المعنىٰ (الحقيقي) للكتاب؛ فإنَّ الصوفية «يقرؤون [القرآن] بعيني القلب، لا بعيني الرأس»[1]، ويُشير الصوفية بتعبير (عيني القلب) إلىٰ الحاجة إلىٰ استيعاب الطبيعة والمعنىٰ الداخليين للنص، ويسعىٰ الصوفية إلىٰ الموازنة بين البعدين الداخلي والخارجي للمؤمن، ويتم تنظيم الحياة الباطنية من خلال التعاليم الصوفية، بينما تمثل الحياة الخارجية في الواجبات الشعائرية من الصلاة والعمل وفقًا للقواعد الإسلامية[2].

الصوفية عبارة عن طريقة تهذيب تهدف إلىٰ تعليم المرء كيف يعيش دون حصر ذاته في البعد المادي للحياة، وتجادل الصوفية بأنَّ ثمة تجربة حقيقية واحدة في الوجود وهي اللقاء مع المقدس الخارق الطبيعة الذي يقع وراء العقل البشري وهو متأصل في فهمٍ فطري دائمًا ما يسترعي انتباه المؤمن إلىٰ فنائه في ذات الإله، وهذا الوجود المقدس يخترق أعماق نفس المؤمن ويوفر بالإضافة إلىٰ ذلك خارطة مفاهيمية للمعنىٰ.

وتقع علىٰ هذه الخارطة كتلة من المفاهيم، مثل: الصبر (sabir)، والتوكل (tevekkül)، والتضحية (fedekarlik)، والحياء والأخلاق (edep ve haya)[3]، وبينما تميل الأخلاق إلىٰ ترتيب العلاقات بين الأفراد؛ فإنَّ الدين يعرِّف العلاقة بين الفرد والإله، وتنظم الصوفية النزعات العقلية فيما يتعلق بكل من الفضيلة البشرية والنشاط الشعائري. إنَّها تسعىٰ إلىٰ ترسيخ قيم أخلاقية أسمىٰ (ihsan) من خلال تربية العواطف[4]، ويمكن النظر إلىٰ الصوفية باعتبارها بحثًا مستمرًا عن الاكتشافات

---

(١) Yasar Nuri Öztürk, *The Eye of the Heart*: An Introduction to Sufism and the Tariqats of Anatolia and the Balkans (Istanbul: Redhouse, 1988), chap. 1.

(٢) Ferit Aydin, *Tarikatta Rab*ita ve Naksibendilik (Istanbul: Ekin, 1996).

(٣) ينظر: Mehmet Ali Ayni, *Tasavvuf Tarihi* (Istanbul: Kitabevi Yayinlari, 1992), and Mahir Iz, *Tasavvuf* 5th ed (Istanbul: Kitabevi Yayinlari, 1990), 73; Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar* (Istanbul: Dergah Yayinlari, 1985); Erol Güngör, *IslamTasavvufunun Meseleleri* (Istanbul: Ötüken Yayinlari, 1992); Mustafa Kara, *G*ünümüzTasavvuf Hareketleri (Istanbul: Dergah, 2002).

(٤) E. Abdülhakim Arvasi, *TasavvufBahÓeleri*(Istanbul: Büyük Dogu Yayinlari, 1983), 16-17.

الداخلية الجديدة وكفاحًا لأجل الكمال البشري.

إنَّ المقدس أو الخارق للطبيعة ليس عقلانيًا، إنَّه أقرب إلىٰ (نغمة إحساس) يشعر فيها الشخص الذي يواجه غموض وطبيعة الإله الغامرة بالخشوع والصمت، بيد أنَّه يكون مصبوغًا بشعور من الالتزام بالكفاح ضد الحياة الدنيوية أحادية البعد.

من الغريب أن الصوفية أثبتت في العصر الحديث كونها وسيطًا روحيًا سائدًا في المناطق الحضرية من تركيا؛ فهذا الأمر يتناقض مع الصورة التقليدية لحياة الزهد الصوفية، وقد ربطت نفسها بالمدن لأنَّها تقدم للأفراد مصدرًا شاملًا للقواعد القياسية التي يمكنهم من خلالها التعامل مع ظروف الحياة الحضرية الحديثة، لكن الصوفية لا ينبغي أن تخلط خطأً مع التجربة الخارقة الحقيقية، بل هي تعد تلخيصًا يسمح للفرد بأن يرسم خارطة اكتشافات جديدة للنفس (الأخلاقية) ولخارج النفس (المادية)، متجاوزًا بذلك البعد الواحد للوجود المادي.

⋆ النشأة والبناء التنظيمي:

علىٰ الرغم من امتداد سلسلة النسب الروحية للنقشبندية إلىٰ أبي بكر الصديق؛ إلَّا أنَّ المؤسس المنسوبة إليه الطريقة النقشبندية كان بهاء الدين النقشبندي من تركستان (المولود عام ١٤٩٠م)، وكان النضوج الفكري للنقشبندية تحت قيادة أحمد سيرهندي من الهند (١٥٦٣-١٦٢٥م)، والذي كانت أهدافه الأساسية متمثلة في القضاء علىٰ البدعة الفاسدة[1]، وإعادة إحياء المجتمع المسلم، وكانت هناك عدة مراحل في عملية تبلور التعاليم النقشبندية[2]، وكانت الفترة الأكثر تأثيرًا هي فترة سيرهندي، والمعروف بالإمام الرباني، والذي لم يكن قد رسم حدودًا واضحة بين العالم المؤقت الفاني للحاضر وبين الدار الآخرة.

---

(١) للمزيد حول البدعة، ينظر: Vardit Rispler, "Toward a New Understanding of the Term *Bid*'a", Der Islam 68, 2 (1991): 320-28; Maribel Fierro, "The Treaties against Innovations [*Kutub al*-bid'a], *Der Islam* 69, 2 (1993): 204-46.

(٢) Hamid Algar, "A Brief History of the Naksibendi Order", in *Naqshbandis*: Historical Developments and Present Situation of a Muslim Mystical Order, ed. MarcGaborieau and Alexander Popovic (Istanbul: ISIS, 1990), 3-45.

وضرب سيرهندي مثالًا مهمًا من خلال مشاركته الشخصية في المجتمع والسياسة(١)، وأعادت كتاباته الإصلاحية تعريف التراث النقشبندي، وأصبح بذلك يعرف باسم مجدد ذلك التراث(٢)، وكان سيرهندي متأثرًا بعمقٍ بأحد المنحدرين من سلالة النقشبندي وسط الآسيوي خواجة ناصر الدين عبيد الله أحرار (المتوفىٰ عام ١٤٩٠م)(٣)، فبعد ممارسته لبديهية الخلوة في وسط المجتمع (khalvat dar anjuman)، وهو أحد ثمانية من المصادر النقشبندية، أصبح أحرارُ شيخًا وسياسيًّا في آنٍ معًا(٤)، وتتطلب هذه البديهية «التركيزَ الداخليَّ علىٰ الإله مع لعب دور نشيط في الوقت نفسه في حياة المجتمع خارجيًّا»(٥)، وكانت عبقرية الطرق الصوفية تتمثل في قدرتها علىٰ حشد التدين الداخلي، وهو مورد نفسي للنشاط يحفز تقدير الذات وإعادة التجديد.

وقد دمج النقشبندية نتيجة لذلك شعورهم القوي بالإيمان والاجتماع في استراتيجيات للنشاط المجتمعي والمقاومة ضد الحكم (الأجنبي)، وتجادل ساجدة علوي بأنَّ أولئك الذين كانوا يتبعون تراث التجديد كانوا في مقدمة الحركات الإسلامية الحداثية في القرن التاسع عشر، وكذا الإسلامية الحديثة في أواخر القرن العشرين(٦).

---

(١) للمزيد حول سيرهندي، ينظر: Hayrettin Karaman, *Imam*-i Rabbani ve Islam Tasavvufu (Istanbul: Nesil Yayìnlari, 1992); Ibrahim Edhem Bilgin, ***Devrimci Sufi Hareketleri ve Imam***-ì Rabbani (Istanbul: Kültür Basìn Yayìn Birligi, 1989); FazlurRahman, ***Selected Letters of Sirhindi*** (Karachi: Iqbal Akadami, 1968); YohananFriedmann, ***Shaykh Ahmad Sirhindi***: An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity (New Delhi: Oxford University Press, 2000).

(٢) Sajida S. Alvi, "The Mujaddid and Tajdid Traditions in the Indian Subcontinent: An Historical Overview", *Journal of Turkish Studies* 18 (1994): 1-15.

(٣) Jo Ann Gross, "Khoja Ahrar: A Study of the Perceptions of Religious Power and Prestige in the Late Timurid Period" (Ph.D. diss., New York University, 1982).

(٤) Ali Kadri, *Tarikat*-i Naksibendiye Prensipleri (Istanbul: Pamuk Yayìnlari, 1994), 80-87.

(٥) Martin van Bruinessen, "Sufis and Sultans in Southeast Asia and Kurdistan: A Comparative Survey", *Studia Islamika* 3, 3 (1996): 12.

(٦) Alvi, "The Mujaddid and Tajdid Traditions.".

وأدّىٰ مزيج من القيادة الحماسية والأوضاع الاجتماعية المتدهورة إلىٰ تحول كبير في الطريقة في القرن التاسع عشر، وأعاد الشيخ مولانا خالد البغدادي (١٧٧٦-١٨٢٧م) تفسير المحتوىٰ الاعتقادي للطريقة للاستجابة للتحديات الخارجية، وكان البغدادي قد درس لدىٰ الشيخ المجدد عبد الله دهلوي من الهند وعُين خليفة الأخير في الأراضي العثمانية.

وأدّىٰ التأثير الصحوي للشيخ خالد إلىٰ إحداث الانقسام للطريقة الفرعية النقشبندية الخالدية المستقلة عن الطريقة النقشبندية المجددية[1]، وكان الشيخ خالد، مثل سيرهندي، يجادل بأنَّ المجتمع المسلم ككل في طريقه إلىٰ التدهور، وكوسيلة للعلاج، قام بالدعوة إلىٰ إعادة إحياء السنة والشريعة[2]، لقد كان قلقًا جدًّا بشأن الابتداع التوفيقي والتحلل الاجتماعي للمجتمع العثماني المسلم.

وكان يعتقد بأنَّ المجتمع المسلم يسلك الطريق الخاطئ وحاول أن يؤكد علىٰ أهمية السنة للحياة الاجتماعية، وبقي الشيخ خالد علىٰ رأيه بأنَّ «الأمة إذا ضلت، فالسبب في ذلك حكامها». وبالتالي؛ واتباعًا لسيرهندي، يبدو أنَّه كان يعتقد أنَّ «الواجب الأول للشيوخ النقشبنديين المجدديين هو السعي إلىٰ التأثير علىٰ الحكام، وإعادتهم إلىٰ اتباع أحكام الشريعة»[3]، وكان من بين أهم أسباب تمكن الفرع الخالدي من اختراق الدولة العثمانية هو المذهب الاعتقادي التقليدي والنشط سياسيًّا للطريقة؛ فكل من الدولة والنقشبنديين كانوا ناقدين للانحراف عن التقاليد في المجتمع، وقد فضَّل علماء إسطنبول الطريقة كذلك في معركتهم ضد البكتاشيين المبتدعة[4].

---

(١) Hamid Algar, "Devotional Practices of the Khalidi Naksibendis of Ottoman Turkey", in *The Dervish Lodge*: Architecture, Art, and Sufism in Ottoman Turkey, ed. Raymond Lifchez (Berkeley: University of California Press, 1992), 209-27.

(٢) ينظر: Mevlana Halid-i Bagdadi, *Risale*-i Halidiye ve Adab-i Zikir Risalesi (Istanbul: SEHA Nesriyat, 1990).

(٣) Butrus Abu-Manneh, "The Naksibendiyya-Mujaddidiyya in the Ottoman Lands in the Early Nineteenth Century", *Die Welt des Islams* 22 (1982-84): 14.

(٤) Albert Hourani, "Sufism and Modern Islam: Mavlana Khalid and the Naksibendi Order", in *The Emergence of the Modern Middle East* (Oxford: Macmillan, 1981), 80.

وقام الشيخ خالد، والذي كان هدفه إعادة إحياء المجتمع المسلم والإسلام، قام بتدريب المئات من مريديه لحمل أفكاره إلىٰ أنحاء وسط آسيا وجنوب شرق آسيا والقوقاز والبلقان وبلاد القرم[1]، لقد أكد كل من السيرهندي وخالد علىٰ (محاكاة) خيالية لحياة النبي وَسَعَيا إلىٰ تحديد النوايا القابلة للتطبيق كونيًّا للنبي لأجل تعلم كيفية التعامل مع المشكلات السائدة.

إنَّ المتانة والأهمية للطريقة النقشبندية الخالدية تكمنان في البناء التنظيمي والتعاليم النظرية. لقد أسس الشيخ خالد مجتمعه علىٰ ثلاثة أعمدة متكاملة: (الرابطة، والذكر، والشيخ)، فبعد التعبير عن الندم علىٰ الخطأ، يجب أن يتقدم المريد نحو السعي من أجل التزكية عبر الذكر، وهي طريقة للتدريب الداخلي وبناء النفس يتم من خلالها تكوين وعي جديد والتعبير عنه بالأعمال الصالحة[2]، وفي التراث النقشبندي، يكتشف المؤمن إدراكًا ذاتيًّا كونيًّا وجوهريًّا يتجسد في كل من شخصية الزعماء الصوفيين وفي بعض ممارساتهم السلوكية.

تعتبر الطرق النقشبندية المعاصرة في تركيا فروعًا متنوعة عن النقشبندية الخالدية[3]، وفي القرن التاسع عشر، كانت الطريقة القادرية هي الطريقة السائدة وأصبح منصب الشيخ فيها وراثيًّا، وقدمت الطريقة النقشبندية بديلًا، أي طريقة غير وراثية إلىٰ أولئك الذين لم يكن متوفرًا لديهم النسب الوراثي المطلوب للصعود الطبقي الديني، وبصورة ما، فقد عمل النقشبنديون، من خلال إصدار مئات الإجازات (قرارات دينية تعترف بحق الشخص المسمىٰ فيها في الحجاج المستقل) إلىٰ أولئك الذين لم يكن آباؤهم من الشيوخ، عملوا علىٰ إحداث عملية تحول ديموقراطي وشعبوي للطرق الصوفية. لكن، وعند حلول الوقت المناسب، كانت الطرق النقشبندية أيضًا تتبنىٰ التوريث كقاعدة لاختيار الشيوخ الجدد.

---

(١) Irfan Gündüz, *Osmanlı*larda Devlet-Tekke Münasebetleri (Istanbul: Seha, 1984), 243.

(٢) لوصف تفصيلي لعملية إنشاء الرابطة بين الخواجة أفندي والمريد، ينظر:

Ersin Gürdogan, *G*örünmeyen Üniversite (Istanbul: Iz Yayincilik, 1991), 36-39.

(٣) Kasim Kufrali, "Naksibendiliˇgin Kurulus ve Yayilmasi" (The establishment and diffusion of Naksibendis) (Ph.D. diss., Istanbul Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü, 1949), 102-12.

لقد كان الهدف الرئيس للشيخ خالد «تحفيز إعادة الإحياء الأخلاقي والروحي للمجتمع المسلم مجتمعًا حول الخليفة العثماني، وذلك لتقوية تماسكه ضد الهجوم الخارجي»، وقد اتبع سياسةً حذرة ومتروية في اختراق الدولة من خلال تجنيد العلماء وبعض أصحاب الرتب العُليا من البيروقراطيين[1]، لكن، ولأنَّ السلطان محمود الثاني (حكم ١٨٠٨-١٨٣٩م) كان دائم الشك في الزعماء الشعبيين الحماسيين وفي الولاءات البديلة داخل الدولة؛ فقد قام بحظر الطريقة النقشبندية الخالدية في إسطنبول ونفي شيوخها[2].

وتحت حكم السلطان عبد المجيد (حكم ١٨٣٩-١٨٦١م)، توقف طرد النقشبندية الخالدية وعين بعض المريدين النقشبنديين إلىٰ مواقع في السلطة، وفي أثناء ولايات عبد المجيد، وعبد العزيز (حكم ١٨٦١-١٨٧٦م)، وعبد الحميد الثاني (حكم ١٨٧٦-١٩٠٩م)، وسعت الطريقة النقشبندية من تأثيرها وأصبحت واحدة من أهم القوىٰ القائمة بالوساطة بين الحاكم والمحكومين. يجادل ألبير حوراني بأنَّه: «طوال القرن التاسع عشر، كان أكثر المسلمين المتعلمين من الجادين في التعامل مع أمر دينهم يفسرونه ضمن إطار عمل صنعه كبار خبراء الحياة الروحية من [النقشبنديين]، وربما كانوا لا يزالون ينتمون إلىٰ واحدة، أو أخرىٰ من الأخويات التي أنشأها أولئك الخبراء»[3].

تضمنت العوامل التي أدت إلىٰ نمو الطرق النقشبندية الخالدية تدهور الأحوال الاقتصادية التي نتجت عن «توسع الإمبريالية الأوروبية وردود الأفعال السياسية والفكرية التي أثارها ذلك»[4]، وتحسن ظروف النقل والاتصالات، كما تعامل النقشبنديون بشكل متزايد مع الدولة كأداة ضرورية ليس فقط لتحقيق المُثُل الإسلامية، وإنَّما أيضًا لبقاء المجتمع المسلم في حدِّ ذاته، والذي كان يتعرض لضغط شديد في

---

(١) Algar, "Devotional Practices", 210.

(٢) Abu-Manneh, "Naksibendiyya-Mujaddidiya", 32.

(٣) Hourani, "Sufism", 76.

(٤) Martin van Bruinessen, "The Origins and Development of the Naksibendi Order in Indonesia", *Der Islam* 67 (1990): 151; "The Origins and Development of Sufi Orders (Tarekat) in Southeast Asia", *Studika Islamika* 1, 1 (1994): 15, 16.

ذلك الوقت من القوىٰ الأوروبية، ووفقًا للتراث الخالدي؛ فإنَّ تطبيق الشريعة الإسلامية علىٰ مستوىٰ الدولة والمجتمع كان هو الشرط الأساسي لتحقيق مجتمع عادل، وقد كان الشيخ خالد يعزز من منهج النقشبندية الدائر حول الدولة. لقد كان يدعو أتباعه للدعاء ببقاء «الدولة العثمانية العظيمة، التي يعتمد عليها الوجود المنتصر للإسلام»، ودعا جميع المسلمين إلىٰ النشاط ضد التوسع النصراني والشيعي(١).

وفي القرن العشرين، كان فاعلون مجتمعيون مهمون، بمن فيهم وجهاء ومفكرون بيروقراطيون، كانوا يسعون لاستكشاف طرق لإعادة إحياء المجتمع المسلم بحيث يواجه التحديات الداخلية والخارجية، وسعىٰ هؤلاء إلىٰ تنفيذ مهمة التحول المجتمعي عبر المؤسسات التقليدية مثل الطرق النقشبندية، وقد كانت الطرق تركز علىٰ حياة النبي محمد باعتبارها الدليل.

لقد كان محمد مهندسًا اجتماعيًّا عظيم النجاح تمكن من تحويل مجتمع قائم علىٰ الجاهلية إلىٰ مجتمع مدني قائم علىٰ الحكم الجديد، وقد درست الطرق النقشبندية سلوك النبي محمد وقيادته السياسية بنظرة موجهة نحو إعادة إحياء مجتمعهم المعاصر، وقد أكد الشيخ خالد علىٰ ضرورة التفاعل المباشر في السياسة والحياة الاجتماعية وانتقل هذا التوجه بعد ذلك إلىٰ خليفته، أحمد جوموشهانوي(٢).

لقد حدث تحول الدولة العثمانية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر نتيجة اختراق الرأسمالية الغربية مع إدخال خطوط السكك الحديدية والتعليم والانتباه الزائد إلىٰ الرأي العام، وقد أدّىٰ هذا الاختراق الرأسمالي إلىٰ جعل مجموعات التجارة الصغيرة والفنانين والمزارعين أكثر عرضة للضغوط الخارحية، ولأجل حماية مصالحهم؛ استجابت هذه المجموعات للتغييرات الهيكلية من خلال اللجوء إلىٰ الرموز والخطاب الإسلامي، وهو الأمر الذي أدىٰ بدوره إلىٰ تسييس الهوية الإسلامية.

---

(١) Algar, "A Brief History", 30.

(٢) ينظر: Butrus Abu-Manneh, "Shaykh Ahmed Ziyauddin el-Gumushanevi and the Ziya'i Khalid suborder", in *Shi'a* Islam, Sects and Sufism: Historical Dimensions,Religious Practice and Methodological Considerations, ed. Frederick de Jong (Utrecht: M. Th. Houtsma Stichting), 105-17.

لقد تم إدخال (الآخر) السياسي والاجتماعي الأوروبي إلىٰ المدن والبلدان من خلال التحويل التجاري للزراعة واختراق الرأسمالية، وتم بذلك إضعاف الطبقة الوسطىٰ بشكل كبير من خلال اختراق الإمبريالية الغربية، وعبرت الطبقة الوسطىٰ عن ردِّ فعلها علىٰ الاختراق الأوروبي بالسعي إلىٰ إعادة تعريف المجتمع باستخدام مفاهيم إسلامية، وفي نظر أولئك المشغولين بضعف المسلمين الاقتصادي والسياسي، وفَّرت الطرق النقشبندية القيادة والوسط التنظيمي الذي يمكن من خلاله تحقيق الاستقلال السياسي والصحوة الاقتصادية للمجتمع المسلم، وقد تمكنت الطريقة النقشبندية من مواجهة اختراق الرأسمالية والأفكار الحديثة للمجتمع التركي من خلال إنشاء نظامها الشبكي المنافس، واحتج النقشبنديون بحدة ضد السياسات التغريبية لإصلاحات التنظيمات[1]، بل وقام النقشبنديون بالتحريض علىٰ حادث كوللي (عام ١٨٥٩م)، وهو احتجاج معارض للإصلاحات كان يطالب بالاستعادة الكاملة للشريعة الإسلامية[2]، وكانت القواعد المجتمعية للنشاط النقشبندي متمركزة بين التجار والمثقفين والبيروقراطيين ووجهاء المدن.

في الوقت نفسه، مرت الطريقة النقشبندية نفسها ببعض عمليات التغير الداخلية والخارجية، وقد لعبت هذه التغيرات دورًا أساسيًا في تمهيد أرضية سياسية واجتماعية جديدة للمجتمع التركي من خلال تطوير أسلوب جديد من الدستورية وحقوق الإنسان، وعلىٰ النقيض من كثير من أولئك المنخرطين في الجدالات النظرية التي دارت حول هذه الأساليب الجديدة للمجتمع العثماني، تمكنت الطريقة النقشبندية، من خلال تفسير هذه الأساليب الجديدة من منظور الشريعة والسنة، تمكنت من التوسل إلىٰ العمل النشط علىٰ مستوىٰ القواعد الشعبية، وكانت المشاركة المباشرة لجوموشهانوي في (حرب ١٨٧٨م) في القوقاز ضد الروس، بالإضافة إلىٰ دراسته للحديث: كانت مؤشرات مهمة علىٰ تكون إسلامٍ جديد نشط في المجالين الاجتماعي

---

(١) Abu-Manneh, "Naksibendiyya-Mujaddidiyya", 12; Albert Hourani, "Sufism and Modern Islam: Rashid Rida", in *The Emergence of the Modern Middle East* (Oxford: Macmillan, 1981), 95.

(٢) حول المشاركة النقشبندية في حادث كوللي، ينظر:
Ulug Igdemir, *Kuleli Vak*'asi Hakkinda Bir Arastirma (Ankara: TTK, 1937), 30, 60-64.

والسياسي. وساعدت القصة الإنسانية للنبي محمد علىٰ جعل المدركات المجردة أكثر صلابة وصنعت تفاهمًا أخلاقيًا مشتركًا بين المسلمين، وتجدر الإشارة بصفة خاصة إلىٰ أنَّ الطريقة النقشبندية كانت أكثر تأثيرًا في المدن منها في المناطق الريفية، وعلىٰ الرغم من كونه شعبيًا في الأصل، كان للفرع الخالدي من الطريقة النقشبندية صفات نخبوية؛ حيث كان أغلب الأتباع من المتعلمين والتجار والبيروقراطيين والوجهاء.

لقد كانت الحرب الروسية العثمانية لـ(عام ١٨٧٨م) محفزًا للتحول في استراتيجيات الطريقة، وتبنَّت الطريقة النقشبندية بسرعة مفاهيم حديثة مثل حب الوطن والدفاع عن الأمة[١]؛ فعلىٰ سبيل المثال: دعا جوموشهانوي مريديه إلىٰ التطوع في (حرب ١٨٧٨م) لحماية الوطن والدين والدولة[٢]، وأجبرت الهزيمة العثمانية الفادحة وفقْد الكثير من الأراضي الطريقةَ علىٰ الانخراط في نقدٍ اجتماعي وثقافي وسياسي واسع النطاق، وكان من بين آثار الحرب النزوحُ الجماعي للمسلمين العثمانيين من البلقان والقوقاز وتدمير القرىٰ والبلدان الإسلامية التاريخية، وهو الأمر الذي أدَّىٰ إلىٰ صدمة مجتمعية للكثير من المسلمين الباقين في الأقطار العثمانية، وأجبرت هذه المواجهة الطريقة علىٰ التعامل مع الإسلام باعتباره هوية مقاومة وإعادة بناء، وفي أثناء النزوح الجماعي من القوقاز، تحولت النقشبندية إلىٰ مؤسسة تمكنت من توحيد المسلمين المتنوعين إثنيًا ومساعدتهم علىٰ إعادة إنشاء شعور بوحدة المجتمع.

ولذلك؛ أصبحت نقشبندية القرن التاسع عشر قوة مؤثرة في حفظ الإسلام والتعبئة العامة ضد اختراق رؤوس الأموال الأجنبية التي أضعفت من قابلية النمو الاجتماعي الاقتصادي لغالبية المجتمع العثماني التقليدي، وكحركة احتجاج قائمة علىٰ التضامن الديني، أصبحت الطريقة أداة لصياغة مصالح الجماعات التجارية الصغيرة والمزارعين المتحولين إلىٰ حياة المدن، وفي العقود الأخيرة من حياة الإمبراطورية العثمانية، صعدت الطريقة النقشبندية كالجماعة الإسلامية المستقلة الأكبر والأكثر تأثيرًا. وبحلول (عام ١٩٢٠م)، وفي عشية الثورة الكمالية، كان ثمة (٣٠٥) من النُّزُل

---

(١) Serif Mardin, "The Nakshibendi Order of Turkey", in *Fundamentalism*, ed. Martin Marty and S. Appleby (Chicago: Chicago University Press, 1990), 205.

(٢) Algar, "The Naksibendi Order", 149.

الصوفية في إسطنبول، وكانت (٦٥) من بينها نقشبندية[1]، وكان هذا العدد هو الأكبر من بين باقي الطرق[2].

إنَّ الصحوة الحديثة للنقشبندية عبارة عن بحث عن هُوية (حقيقية) إضافة إلىٰ نضال للسيطرة علىٰ الموارد، وبينما تركزت جهود الصحوة للقرن التاسع عشر علىٰ التحول السياسي؛ فإنَّ الحركات الإسلامية الحديثة تسعىٰ لاكتساب قوة اجتماعية واقتصادية يمكن استغلالها أحيانًا لتشكيل سياسات الدولة، وفي أثناء حرب التحرير، لعب النقشبنديون دورًا حيويًّا في حشد المواطنين. فعلىٰ سبيل المثال: وفَّرَ نزل الأوزبك (Özbek Tekkesi) في أسكودار ملجأ للمسؤولين الأتراك الكبار الذين كانوا يحاولون الهرب من قوات التحالف المحتلة.

وقد أقام عصمت إينونو، نائب مصطفىٰ كمال، في هذا النُّزُل، وقدَّم هذا النُّزُل الدعم اللوجيستي للكثير من الشخصيات القومية الأخرىٰ[3]، ولعب بعض الزعماء النقشبنديين المشهورين الآخرين دورًا فعَّالًا في حرب التحرير. فعلىٰ سبيل المثال: قام حسن فيزي أفندي من إرزينجان بقيادة الحشد ضد القوات المحتلة في إرزينجان وبايبورت[4]، ويحتوي تاريخ الطريقة النقشبندية علىٰ عدة نقاط انقطاع وإعادة للتجديد حدثت في أثناء حالات الثوران الاجتماعي السياسي الكبرىٰ، وقد تمكنت هذه القدرة علىٰ التكيف مع الظروف الجديدة مع المرونة الفكرية المتأصلة، تمكنت من تحييد الدعاية المعادية للخصوم الذين كانوا يسعون إلىٰ تعريف الحركة بأنَّها (أصولية)، أو عدوة للحداثة.

وعلىٰ الرغم من الجهود الغربية لاستغلال السلطان-الخليفة الأسير لتحييد

---

(١) ينظر: Clarence Richard Johnson, *Constantinople Today*: A Study in Oriental Social Life (New York: Macmillan,1922); and Osman Ergin, *T*ürk Maarif Tarihi, vols. 1-2 (Istanbul: Eser Matbaasi, 1977), 240-41.

(٢) Algar, "Naksibendi Order in Republican Turkey", 54.

(٣) ينظر: Kadir Misirlioglu, *Kurtulus Savas*inda Sarikli Mücahitler (Istanbul: Mizan, 1969), 263-73.

(٤) ينظر: Misirlioglu, *Kutulus*, 262-73, and Cevat Dursunoglu, *Milli M*ücadele'de Erzurum (Ankara: T. C. Ziraat Bankasi, 1946).

المعارضة القومية تجاه الاحتلال الأجنبي؛ فقد أيَّدت الطرق النقشبندية بشكل تام حرب التحرير التركية، وحارب الأتراك والأكراد جنبًا إلىٰ جنب في المعركة، وقدم المسلمون من أماكن تمتد حتىٰ الهند دعمهم باسم جهاد الدفع، وقد تم طمس هذا الجانب من حرب التحرير فيما بعد تمامًا من قبل المؤرخين الكماليين الذين سعوا إلىٰ محو ذكرىٰ الأصول الدينية للمقاومة التركية في هذه الفترة المؤسِّسة من تاريخ الجمهورية[1]. لقد كانت المؤسسة الكمالية دائمة الخوف بصفة خاصة من الحركة النقشبندية؛ لأنَّ النقشبنديين كانت لديهم القدرة علىٰ إظهار تمكنهم الدائم من إثارة المقاومة الجماعية عبر خطوط إثنية وقبلية في احتجاجاتهم ضد البرامج الراديكالية المعادية للدين للنخبة الجمهورية من (١٩٢٥م)، وحتىٰ (١٩٣٠م).

★ الاضطهاد الكمالي: التحول الصامت للطريقة، الثلاثينيات - الستينيات:

كان أحد أهم التوابع لمولد الجمهورية التركية بقيادة مصطفىٰ كمال نشوء حملة متواصلة ضد المؤسسات الإسلامية التقليدية، وفي طليعة تلك المؤسسات جاءت الطرق الصوفية بطبيعة الحال. فوفقًا للقانون (رقم ٦٧٧)، أغلقت الدولة النُّزُل الصوفية يوم (٣٠ نوفمبر ١٩٢٥م)، واستبدلتها لاحقًا ببيوت الشعب، والتي شجعت عملية العلمنة الراديكالية والطاعة لنخبة الدولة الجديدة، وعلىٰ الرغم من الحملات الرسمية للتخلص من الشخصيات والمؤسسات الدينية؛ تمكنت الطريقة النقشبندية من قيادة العديد من التمردات ضد الإصلاحات الراديكالية أو التحريض عليها، ووفقًا لرشاد هالي، وقع (١٨) من هذه التمردات ما بين (١٩٢٤، و١٩٣٨م) ضد السياسات الوحشية للدولة، وكانت أغلبها بقيادة الطرق النقشبندية[2].

وكان أهم هذه التمردات تمرد الشيخ سعيد (١٩٢٥م) وتمرد مينيمين (١٩٣٠م)، وقُدِّمت هذه الحوادث، خاصة تمرد مينيمين، من خلال التأريخ الرسمي للجمهورية

---

(١) قدم الكماليون النقشبنديين باعتبارهم (رجعيين)، ويمثلون عقبة أمام التغيير؛ ينظر، علىٰ سبيل المثال، إلهان سلجوق في: "Son Yüzyilda Naksilerin Kilometre Taslari"، صحيفة: (*Cumhuriyet*)، بتاريخ (٠٣ أغسطس ١٩٩٤م).

(٢) ينظر: Resat Halli, *T*ürkiye Cumhuriyeti'nde Ayaklanmalar (1924-1938) (Ankara: Genel Kurmay Yayinlari, 1972).

باعتبارها صدامًا بين (قوىٰ الظلام، وقوىٰ الاستنارة)[١]، وفي حادث مينيمين في (٢٣ ديسمبر ١٩٣٠م)، شاركت مجموعة من النقشبنديين المحليين في الاضطرابات التي، وفقًا للمؤرخين المسلمين التنقيحيين، قد تم تنسيقها من قبل سلطات الدولة كذريعة لقتل الشيخ النقشبندي الأشهر، محمد أسد (١٨٤٧-١٩٣١م)[٢].

وفي مواجهة الاضطهاد الشديد من الدولة الكمالية، بدأت الطرق الصوفية التي كانت تعتمد بقوة علىٰ هيكل النُّزُل الصوفية في الذبول، وتم اتباع برنامج الاضطهاد والاعتقالات والإعدامات لأعضاء المجتمع النقشبندي بصورة وحشية حيث وصفتهم السلطات بأنَّهم «أفعىٰ تمكنًا من القضاء عليها»[٣]، وعلىٰ الرغم من عمليات الهجوم هذه؛ لم تتأثر الطريقة النقشبندية الخالدية بعملية إزالة النزل، كما تأثرت الطرق الصوفية الأخرىٰ التي كانت تعتمد بشكل كبير علىٰ شخصية الشيخ ونزله.

فمفهوم الشيخ خالد للذكر والرابطة لم يكن يتطلب أيَّ شعائر دينية مؤسسية خارجية، وعلىٰ مستوىٰ التدين الشعبي، استبدل الكثيرون المظاهر الخارجية للاعتقاد بالتعبير الداخلي حيث تمت إعادة بناء الروحانية داخل حدود الحي والعائلة. وبالإضافة إلىٰ ذلك: كيَّفت الطرق النقشبندية نفسها علىٰ الواقع الجديد للجمهورية من خلال تقلد مناصب وظيفية في إدارة الشؤون الدينية (لتغطية) أنشطتها واستغلال المساجد المملوكة للدولة كمراكز جديدة للنشاط الصوفي، وبذلك؛ لجأت هذه الطرق إلىٰ المساجد و(تخفت) في صورة (مجتمع المسجد)، ويمكن بالتالي النظر إلىٰ المسجد في تركيا باعتباره بناء (النزل)؛ حيث إنَّ المساجد كانت المساحات الوحيدة التي أمكن فيها للكيانات الدينية الرسمية وغير الرسمية أن تتواجد معًا، وقد ظهرت الطريقة النقشبندية الخالدية بالتالي باعتبارها الطريقة الصوفية الأكثر ملاءمة لتوفير نسيج لإحياء حركات اجتماعية سياسية إسلامية منظمة في فترة الذوبان التي مثلتها الخمسينيات، وتمكنت الطريقة من البقاء في العصر الكمالي؛ لأنَّ علمانية الدولة كانت ترىٰ الأفراد كيانات مجردة وضعية، دون إيلاء كثير اهتمام للأبعاد الأخلاقية

---

(١) ينظر: *Menemen Irtica Hadisesi* (Ankara: Hariciye Vekaleti Matbuat Umum Müdürlügü, 1931), Mustafa Müftüoglu, *Menemen Vak*'asi (Istanbul: Risale, 1991).

(٢) مقابلاتي مع أحمد تاشجيتيرن في إسطنبول في (١٢ أبريل ١٩٩٥م، و١٥ مارس ١٩٩٦م، و١٣ يوليو ٢٠٠٠م).

(٣) Fahrettin Altay, *10 Yil Savas ve Sonrasi* (Istanbul: Insel Yayinlari, 1970), 437.

والروحية للحياة الإنسانية، وقويت الطريقة النقشبندية لذلك، وأعيد إنعاش هدفها؛ لأنَّها كانت قادرة علىٰ تلبية بعض الحاجات الشخصية الضرورية لكثير من قطاعات الشعب التي شعرت بالعزلة وسوء التمثيل من قبل الأيديولوجية والسياسات الكمالية.

أصبح التراث النقشبندي هو الأساس الفكري والتاريخي للخطاب الفكري الإسلامي الجديد، وحيث إنَّ النشاط الفكري غير المصرح به من قبل الدولة كان يتم في جماعات وشبكات خاصة؛ كانت الطرق الصوفية في موضع مناسب لتصبح مساحات للفكر الحر والتأمل بالنسبة إلىٰ القطاعات المتدينة من المجتمع التركي، وظهر مفكرون دينيون في تلك الفترة مثل عبد العزيز بككينه (١٨٩٥-١٩٥٢م)، الزعيم الروحي لحركة (Hareket) التابعة لنور الدين توبتشو، وعبد الحكيم أرواسي (المتوفىٰ ١٩٤٣م)، والذي لعب دورًا كبيرًا في الحلقة الفكرية القائمة علىٰ النصوص، والتي كانت تحمل اسم الشرق الكبير (Büyük Dogu). وفي إسطنبول، ظهرت خمسة أفرع نقشبندية أساسية: وكان الفرع الأغنىٰ اقتصاديًّا والأقوىٰ تأثيرًا هو فرع إسكندر باشا بزعامة نور الدين جوشان، والفرع الأقوىٰ حاليًا وهو جماعة إرينكوي، والنقشبنديون الجدد الأكثر محافظة وهم السليمانيون، وطريقتان محافظتان وأكثر ميلًا إلىٰ الريفية، وهما جماعة إسماعيل أغا بقيادة محمود أسطىٰ عثمان أوغلو وجماعة منزل من أديامان[1].

★ محمد زاهد كوتكو والطريقة النقشبندية الجوموشهانوية:

أصبح محمد زاهد كوتكو (١٨٩٧-١٩٨٠م) ذو الشخصية الحماسية زعيم الطريقة النقشبندية الجوموشهانوية بعد وفاة عبد العزيز بككينه عام (١٩٥٢م)[2]، وبالإضافة

---

(١) A. Selahattin Kinaci, *Seyyid Muhammed Rasid Erol* (K.S.A.)'nin Hayati (Adiyaman: Menzil Yayinlari, 1996); N. Fazil Kuru, "Menzil Naksiligi MerkezCemaati Üzerine Sosyolojik Bir Arastirma", M.A. thesis, University of Erciyes,Kayseri, 1999).

(٢) Emin Yasar Demirci, "Modernisation, Religion and Politics in Turkey: The Case of the Iskenderpasa Community" (Ph.D. diss., Manchester University, U.K., 1996); M. Hakan Yavuz, "The Matrix of Modern Turkish Islamic Movements: The Naqshbandi Sufi Order", in Naqshbandis in Western and Central Asia, ed. Elisabeth Özdalga (Istanbul: Numune Matbaasi, 1999), 125-42.

إلىٰ دورها كحاضنة لجيل ما بعد الحرب من المفكرين الإسلاميين المشاهير: لعبت الطريقة النقشبندية تحت قيادة كوتكو أيضًا دورًا حيويًّا في تكوين حزب النظام الوطني وحزب السلامة الوطني الإسلاميين بقيادة نجم الدين أربكان، وربما كانت أهم مساهمات كوتكو هي قيامه بدور المستشار الروحي لتورجوت أوزال، وهو الموقع الذي أيَّدَ فيه بقوة سياسات أوزال الاقتصادية التحررية المتجهة نحو السوق، وحشد كوتكو أيضًا مريديه أربكان وفهيم أداك وكوركوت أوزال وحسن أكساي ولطفو دوغان لتكوين أول حزب سياسي ذي توجه إسلامي صريح في تاريخ الجمهورية (حزب النظام الوطني) بهدف مداواة التمزق الحاد الذي وقع بين المجتمع التركي التقليدي والمؤسسة الكمالية، وظل كوتكو الدليل الروحي لحزب النظام الوطني، ولخليفته، حزب السلامة الوطني، بينما كان علىٰ قيد الحياة[1].

وفي أثناء سنوات حزب السلامة الوطني، فضَّل كوتكو توجهًا متناميًا تدريجيًّا، و(حذر من المحاولات المبكرة لإقامة دولة إسلامية في تركيا، وأعلن عن تفضيله لإعادة توجيه المجتمع التركي أخلاقيًّا وثقافيًّا باعتبار هذا هو الهدف الأكثر إلحاحًا)[2]، وبحسب تعبير كاتب سيرته الذاتية، خالد إلهان، فقد كان كوتكو «مائلًا نحو التقنية ولم يكن يمانع في استخدام أي آلة، وكثيرًا ما كان يشجع الناس علىٰ إنشاء الشركات والمؤسسات وأكد علىٰ أهمية الاستقلال الاقتصادي، لقد كانت حياة مغمورة في السياسة»[3].

من المهم دراسة دور كوتكو كشيخ صوفي في تحول الطريقة النقشبندية وتطورها كالنموذج لنسيج غالبية الحركات الاجتماعية السياسية الإسلامية التركية المعاصرة. في أثناء خدمة كوتكو في الجيش العثماني في إسطنبول، وفي أثناء تفكك

---

(١) ينظر: أسد جوشان في "Thoughts on the Elections"، مجلة: (*Islam*)، (أكتوبر ١٩٩١م)، (صفحة/ ١، ٢)؛ ومحمد سايوغلو في: "Vefatinin 15. Yilinda Mehmet Zahid Kotku"، صحيفة: (*Yeni Safak*)، بتاريخ (١٢ نوفمبر ١٩٩٥م).

(٢) ملاحظة ألجار من حواره الشخصي مع كوتكو في: "Political Aspects of Naqshbandi History", in Gaborieau and Popovic, *Naqshbandis*, 143.

(٣) خالد إلهان "Bagimsizliga Tesvik Etmistir"، مجلة: (Islam)، (نوفمبر ١٩٩٢م)، (صفحة/ ٤٣).

الإمبراطورية، أصبح مهتمًا بمناقشة الحلول المحتملة مع غيره من أتباع الطريقة النقشبندية البارزين[1]، وفي عمر (٢١)، أنشأ كوتكو انتسابًا روحيًا مع الشيخ الداغستاني عمر ضياء الدين[2]، وعمل كوتكو كإمام راتب في مساجد مختلفة وأصبح زعيمًا للطريقة (عام ١٩٥٢م).

واعتبرت العديد من الطرق الصوفية في تركيا الحديثة، بما فيها الطريقة النقشبندية، اعتبرت كوتكو قطبًا لحركاتها منذ الستينيات والسبعينيات، وكان أحد أهم الأسباب في بروز كوتكو كأهم زعيم صوفي بعد (عام ١٩٥٢م) هو الأشخاص الذين أحاطوا به: تورجوت وكوركوت أوزال، جواد أيهان، تيميل كرم الله أوغلو، تيومان رضا جونيري، حلمي جولير، نظيف جوردوغان، رجب طيب أردوغان، وغيرهم من الشخصيات العامة التي مضت لتصبح بعد ذلك شخصية رائدة في الحياة الاجتماعية والسياسية في تركيا، ما بين وزراء (كوركوت أوزال، لطفو دوغان، فهيم أداك)، ورئيس وزراء ورئيس للجمهورية (تورجوت أوزال)، ورئيس وزراء آخر (أربكان).

لقد حول كوتكو بناء المجتمع القائم علىٰ المسجد إلىٰ حركة شبه سياسية. لم يعد المسجد، مسجد إسكندر باشا في هذه الحالة، مكانًا لجلوس وصلاة كبار السن. لقد أصبح المسجد مركزًا لتشكيل الشباب، وأصبح كثير من طلبته، كما تمت الإشارة، يحتلون مواقع حيوية في الرتب العليا من البيروقراطية[3]، لكن كوتكو لم يكن يرىٰ أنَّ السياسة هي الطريق الوحيد لتشكيل تركيا وفقًا لتصوراته، لقد أكد بالأحرىٰ علىٰ أهمية التقدم الاقتصادي والتحول الصناعي باعتبارهما الطريقتين المثليين لتطوير المجتمع وإلانة القبضة الحديدية للهيمنة الكمالية[4]، وعدل كوتكو المقولة الصوفية القديمة

---

(١) محمد سايوغلو في: "Mehmet Zahid Kotku: Kafkasya'dan Bursa'ya"، صحيفة: *Yeni*) *Safak*)، بتاريخ (١٢-١٤ نوفمبر ١٩٩٥م).

(٢) سردار عمر أوغلو في: "Mehmet Zahid Kotku"، صحيفة: (*Milli Gazete*)، بتاريخ (١٣-١٨ نوفمبر ١٩٨٨م).

(٣) "Mehmet Zahid Kotku Hocaefendi Rahmetle Anildi": صحيفة، (*Zaman*), بتاريخ (٣٠ نوفمبر ١٩٩٤م.

(٤) جوشكون يلماز في: "Mehmet Zahid Efendi (K.S.) ve Iktisadi Hayat"، مجلة: (*Islam*)، (نوفمبر ١٩٩٤م)، (صفحة/ ٢٦).

"Bir lokma, bir hirka" (لقمة واحدة وسترة صوفية واحدة) بإضافة تعبير (ومازدا واحدة)، وبتعبير (ومازدا واحدة) عنىٰ كوتكو أنَّ المسلمين يجب أن يتحكموا في التقنية بحيث يمكنهم التحكم في قدرهم، وبمجرد أن انضم المسلمون الأتراك إلىٰ صفوف الطبقة المتوسطة وحصلوا علىٰ القوة التي تصاحب هذا الصعود الطبقي، يمكنهم أن يعيدوا تشكيل الدولة والمجتمع من الداخل[1]، وأكد كوتكو علىٰ أهمية كل من التحرر الديني الأخروي (uhrevi) وكذا النجاح الدنيوي (felah).

وتشجع مريدوه للانخراط في التجارة في مقابل السعي إلىٰ العمل العام؛ حيث إنَّ النجاح في التجارة، بالنسبة إلىٰ كوتكو، كان يحرر الأفراد من الاعتماد علىٰ سلطات الدولة وينشئ تركيا قوية اقتصاديًا وثقافيًا، وتعزيزًا لهذا الهدف؛ أكَّد كوتكو علىٰ مركزية التعليم والتطوير الذاتي لأتباعه. لقد كان كوتكو رجلًا ذا ذكاء عميق وفهم واضح لقيود المجتمع، وقد تعامل مع نقص الأخلاق والانضباط الذاتي بين أفراد المجتمع التركي باعتبارها العقبات الرئيسة للتحقيق التام للحرية ولروح إسلامية.

كتب كوتكو (٣٠ كتابًا)، ظهر أغلبها في طبعات ثالثة ورابعة[2]، وتبين دراسة عميقة لهذه الأعمال أنَّ هدف كوتكو كان مساعدة المسلمين في إيجاد ذواتهم من خلال غرس وعي إسلامي تقدمي يتعامل مع قضايا واحتياجات زمن كل مسلم. مواعظ المؤمنين (Mü'minlere Vaazlar) لكوتكو يسعىٰ لتقوية إيمان المسلم من خلال استعارات رمزية أخلاقية من زمن النبي محمد. في الجزء الأساسي من كتاباته، يظهر

---

(١) في أثناء لقائي في (٢١ أكتوبر، ١٩٩٦م)، وردًا علىٰ سؤالي، قال لطفو دوغان، برلماني حزب الرفاه آنذاك، في مكتبه بمجلس النواب: «بقولهم مازدا واحدة يعنون تركيا حديثة اقتصاديًا؛ حيث إنَّ مازدا كانت أفضل السيارات في السوق في الثمانينيات. وبالإضافة إلىٰ ذلك: فينبغي أن تلاحظ أن مازدا سيارة يابانية، وثمة إعجاب باليابان لما حققته دون التخلي عن تراثها».

(٢) كتب كوتكو تنشر في إسطنبول من قبل (Seha)، وأغلبها لا يشير إلىٰ تاريخ نشر، وتشمل كتبه الأساسية: *Tasavvufi Ahlak*) خمسة مجلدات (Istanbul: إصدار Seha Nesriyat، بلا تاريخ)، *Nefsin Terbiyesi*، مجلدان: Ehl-i Sünnet; Mü'minlere Vaazlar؛ *Hadislerle Nasihatler*، مجلدان. *Alim*: (Istanbul إصدار Seha Nesriyat, 1985); *M*ü'minlerinVasiflari; Cihad; Namaz; Zikrullah'in Faydalari; Tevhid; Tevbe; Iman; Sabir; En GüzelAmeller; Oruç; Zekat; ki; Ölüm; and Özel.Hac; Cömertlik; Yemek Adabi; Zulüm; Faiz; Korku ve Ümit; I .Sohbetler

صراع حول سؤال كيفية إغلاق الفجوة بين الضرورات والممارسات الإنسانية اليومية، وبين الأخلاقيات الإسلامية التقليدية[1]، وفي تقييم كوتكو؛ فإنَّ التراث الإسلامي الرفيع مرنٌ، ومستنير بما فيه الكفاية للتعامل مع الحاجات المعاصرة.

لقد كان الإسلام بالنسبة إلىٰ كوتكو مستودعًا للحجج الأخلاقية التي يتم التعبير عنها بلغة مشتركة لمجتمع ما ويمكن أن تستخدم لصياغة مستقبل لم يأت بعد، ويمكن للمرء أن يجمع كتابات كوتكو بالطريقة التالية: لا يمكن لمجتمع متجانس أن يوجد دون لغة أخلاقية وروحية مشتركة، ولا يمكن للعدالة والطمأنينة المجتمعيتين أن تتحققا دون استبطان هذه الأخلاق، وقد كان للصوفية دور كبير لتلعبه في هذا التحول الداخلي. لقد كانت نقطة كوتكو المحورية هي تأديب الرغبة/ الروح وإنشاء خارطة إدراكية داخل كل مؤمن يمكن اتباعها لتكوين مجتمع منتظم، وبعد وفاة كوتكو، قام أسد جوشان (١٩٣٨-٢٠٠١م)، زوج ابنته والزعيم الجديد للطريقة، قام بإعادة اختراع الطريقة الجوموشهانوية كنموذج للجمعيات السياسية والمؤسسات الاقتصادية. وفي سياق هذه العملية، تمت إعادة تعريف صورة الإله؛ فقد أوحىٰ تركيز جوشان علىٰ السوق بأنَّ المسلمين يجب أن يروا (اليد الخفية) المحررة والمرشدة لقوىٰ السوق كانعكاس للحكمة الربانية، وبعد (انقلاب ١٩٩٧م)، غادر جوشان تركيا؛ ومات جوشان في أستراليا في (٤ فبراير ٢٠٠١م)، وتولىٰ ابنه محرم نور الدين جوشان زعامة الطريقة.

وعززت طريقة إسكندر باشا نشر الأفكار وتطوير مفكرين جدد في المجتمع من خلال النشر لهم في مجلاتها وإذاعة لقاءاتهم في قنواتها الإذاعية وقامت من خلال ذلك بالترويج لمفكريها وممثليها، ويدعو جوشان مريديه إلىٰ دراسة اللغات الأجنبية واستخدام الحاسوب وإنشاء العلاقات مع العالم الخارجي وزيارة الدول الأجنبية، ويرىٰ جوشان الانخراط في التجارة طريقة لصياغة المجتمع ووعيه الجمعي، ويجادل بأنَّ المرء يجب أن يأخذ التجارة الخارجية علىٰ محمل الجد؛ لأنَّ «أحد الطرق إلىٰ النجاح هو النجاح في التجارة»[2]، وفي كتاباته الأخيرة، يتم التركيز علىٰ المؤسسات

---

(١) ينظر سيفي ساي في: "Mehmet Zahid Kotku'yu Anarken"، مجلة: (*Islam*)، (نوفمبر ١٩٩١م)، (صفحة/ ٤٠-٤٧).

(٢) Esad Cosan, *Yeni D*önemde Yeni Görevlerimiz (Istanbul: Seha, 1993), 119.

الاقتصادية أكثر من السياسة. وحقيقة: قد كانت بعض خطاباته ومقالاته مشابهة جدًّا لخطابات رؤساء المؤسسات الذين يخبرون ملّاك الأسهم لديهم بالحالة الاقتصادية للشركة. إنَّ عبادة الله، بالنسبة إلىٰ أحد أتباع جوشان، يمكن أن تحقق في السوق. يقول جوشان: «إنَّ التجارة حقيقية ودائمة في حياة الفرد، أمَّا غيرها من الأنشطة؛ فطوباوية ونظرية ومتخيَّلة، بينما التجارة هي الأكثر واقعية. في نظري؛ فإنَّ أولئك الذين لا يملكون خبرة تجارية لا يصبحون أناسًا طيبين. إنَّ الأشخاص الأكثر نفعية وواقعية هم رجال الأعمال والتجار، وإذا ما كان رجل الأعمال مسلمًا أيضًا؛ فإنَّه يكون الأكثر اتساقًا مع موقعه الديني في الحياة»[1].

وبعبارة أخرىٰ: فقد تم تحويل الآيات القرآنية إلىٰ شعارات كمشروع في سباق اقتصادي. لقد أدت ظروف السوق في الثمانينيات إلىٰ عملية إعادة إنشاء لإسلام جديد وتجريدي ومركزي إلىٰ درجة عالية وذي إدراك اقتصادي، والذي تم اعتناقه من قبل السكان المدينيين الجدد.

وتقدم طريقة إسكندر باشا دراسة حالة لكل من حركة إسلامية موجهة نحو المجتمع ونموذج للبناء الأفقي للهوية الإسلامية. إنَّني أجادل بالتحديد أنَّ انخراط طريقة إسكندر باشا داخل قطاعات اجتماعية اقتصادية من المجتمع لا تعتبر متدينة بشكل صريح -مثل وسائل الإعلام العامة والتعليم والتجارة- بينما تواصل مع ذلك التأكيد علىٰ الغرض الديني الأولي لتعزيز تقوىٰ الفرد يمثل نموذجًا مُهِمًّا لمستقبل الإسلام وتعايشه السلمي مع الثقافة الغربية، وفيما يتعلَّق بالدولة والسياسة التركية الحديثة؛ فإنَّ الطريقة تؤكد علىٰ برنامج تدرجي واحتوائي وتركز علىٰ الجهود العاملة علىٰ المجتمع المدني، وفي الاقتصاد الخاص المتنامي، تغيرت طريقة إسكندر باشا النقشبندية من حركة إسلامية موجهة نحو الدولة إلىٰ أخرىٰ موجهة نحو المجتمع.

إنَّ حالة إسكندر باشا تعطي مثالًا علىٰ أنَّ الحركات الاجتماعية الإسلامية ليست دائمًا ردَّ فعل للتغير الاجتماعي أو الحرمان الشديد، محاولة من الفقراء لإضعاف الحداثة؛ وإنَّما هي محاولة للانتفاع من مساحات الفرص الجديدة، أي: محاولة من الطبقة المتوسطة للانتفاع من الحداثة، ومن خلال افتتاح المدارس الخاصة الجديدة

---

(١) Cosan, *Yeni*, 163.

والمستشفيات ومحطات الراديو وقنوات التلفاز المحلية والشركات التجارية ودور النشر والمعسكرات الصيفية وتكوين شبكة من رجال الأعمال النقشبنديين الثقات، تلبي الطريقة الكثير من احتياجات أتباعها. كما أنَّها توفر الأعمال في شركاتها الخاصة.

إنَّ الحركات الاجتماعية الإسلامية الحديثة في تركيا تستجيب لذلك إلىٰ الجوانب المحلية والعالمية من التغير الاجتماعي، وتعتمد الاستراتيجيات المختارة علىٰ السياق السياسي. فعلىٰ سبيل المثال: ثمة رابط وثيق بين درجة الاستقلالية المسموح بها من الدولة وبين تماسك الطريقة، فإذا كان السياق السياسي قهريًّا؛ تقوىٰ الروابط بين الأتباع وينتج التضامن توافقًا. لكن، وعندما تزدهر البيئة الديموقراطية؛ فإنَّ الأتباع يميلون نحو التأكيد علىٰ ولاءات أخرىٰ: (النادي، أو الاتحاد، أو الجمعية التجارية).

لذلك، وبينما كانت تركيا آخذة في التحول الديموقراطي بشكل متزايد؛ طورت إسكندر باشا وسائل جديدة للتواصل مثل الدوريات والقنوات الإذاعية لإبقاء أتباعها علىٰ دراية بالأحداث الجارية، كما أنَّ الطريقة افتتحت جمعيات مهنية تختص بالطب والقانون، وتتنافس جميع هذه الأنشطة مع الولاءات الأخرىٰ من خلال تحويل الولاء النقشبندي إلىٰ إطار عمل أو أرضية لاحتواء الولاءات المهنية، وفي هذه الحالة؛ فإنَّ التضامن بين أتباع طريقة إسكندر باشا يبنىٰ من خلال تكوين إجماع علىٰ القضايا الاجتماعية والسياسية، لكن القوىٰ التكيفية والبراغماتية الجديرة بالملاحظة للطريقة ربما أدت إلىٰ انحدارها، وليس نتيجة لقهر الدولة أو المنافسة من الطرق الأخرىٰ، ولكن بسبب تكيفها السَّلِس مع الرأسمالية والسياسة، واللتين تضعفان الجوانب الروحية والثقافية لطريقة إسكندر باشا، وقد تصبح الطريقة مميزة بأنَّها مؤسسة تجارية فارغة بدلًا من كونها أخوة صوفية.

★ جماعة إرينكوي:

في (عام ٢٠٠٣م)، كانت الطريقة الصوفية الأكثر تأثيرًا في مرحلة ما بعد الجمهورية هي تلك التي أسسها محمد أسد أفندي، والذي أقام فيما بعد في حي إرينكوي بإسطنبول[١]، كان أسد قد ولد في إربيل بالعراق وتم تعليمه علىٰ يد العلماء

---

(١) حسن كامل يلماز في: "M.Es'ad Erbili", *Altinoluk*، (نوفمبر ١٩٩٤م)، (صفحة/ ٣٣، ٣٤).

النقشبنديين، وكان كتابه الأول، كنز العرفان، محاولة لإنشاء نظام للأخلاق عن طريق الاستفادة من المقولات المروية عن النبي محمد[1]، وإضافة إلىٰ كتاباته الدينية، كان أسد أفندي شاعرًا معروفًا يستخدم الفارسية والتركية في أبياته[2]، ونتيجة لدعمه للأتراك الشباب ضد عبد الحميد الثاني؛ فقد تم إجباره علىٰ مغادرة إسطنبول والإقامة في إربيل. وهناك، قام بجمع مراسلاته مع أتباعه وغيره من العلماء ونشرها باسم المكتوبات (Mektubat)[3]، وتعكس بعض هذه المكتوبات الأحوال الاجتماعية السياسية في شمال العراق في أوائل القرن العشرين.

وبعد ثورة الأتراك الشباب (عام ١٩٠٨م)، عاد أسد إلىٰ إسطنبول، وأصبح شيخ نُزُل السليمية في أسكودار[4]، كما لعب دورًا مهمًا في حرب التحرير، لكنَّه أصبح فيما بعد أحد كبار الناقدين لبرنامج مصطفىٰ كمال للهندسة الاجتماعية العلمانية، وعلىٰ الرغم من عدم وجود علاقة مباشرة بين حادث مينيمين لـ(عام ١٩٣٠)، وبين أسد أفندي؛ استغل مسؤولو الدولة الفرصة للقبض عليه وعلىٰ أكبر أبنائه، محمد علي أفندي[5]، وتم إعدام الابن، الذي كان الكماليون يخشون من أنَّه سيكون الخليفة الحماسي لأبيه، وأمَّا أسد أفندي نفسه؛ فمات في السجن يوم (٤ مارس ١٩٣١)، وكان أتباعه يعتقدون أنَّه قد تم تسميمه[6].

وبعد وفاة أسد أفندي، أصبح محمود سامي رمضان أوغلو (١٨٩٢-١٩٨٤م)، المشتغل بالمحاسبة، زعيم الجماعة[7]، وفي حلقة النقاش التي كان يلتقي فيها بأتباعه

---

(١) ينشر هذا الكتاب بالتركية الحديثة كذلك؛ ينظر:

*Kenz*ü'l-Irfan (Istanbul¤ éiüûî Erkam, 1989).

(٢) Esad Efendi, *Divan* (Istanbul: Erkam, 1991).

(٣) *Mektubat* (Istanbul: Erkam, 1983).

(٤) في إسطنبول، كتب «الرسالة الأسدية»، (*Risale*-i Es'adiyye)، مجموعة من المقالات القصيرة عن أهمية الصوفية وقواعد الانضمام. وهي منشورة باللغة التركية الحديثة (Istanbul: إصدار .Erkam, 1989).

(٥) لقائي مع أحمد تاشجيتيرن، محرر المجلة الشهرية: (*Alt*inoluk) الخاصة بطريقة إرينكوي، إسطنبول، (٣١ مايو ١٩٩٩م).

(٦) Sadik Albayrak, *Seriat Yolunda Y*ürüyenler ve Sürünenler (Istanbul, Medrese Yayinevi, 1979), 231-٣٤; Mete Tun.ay, *T*ürkiye Cumhuriyeti, 293-95.

(٧) Sadik Dana, *Mahmut Sami Ramazanoglu* (Istanbul: Erkam, 1991).

في مسجد زهني باشا بإرينكوي، كان يؤكد علىٰ أهمية الأخلاق الإسلامية باعتبارها «أفقًا يتوقع من المسلمين أن يحددوا داخله ما هو الخير وما هو الشر وما العادل وما الجائر». بالنسبة إلىٰ رمضان أوغلو، لم يكن الإسلام «مجرد هوية يحدد من خلالها المرء موقعه، وإنَّما هو مرآة يمكن للمسلمين من خلالها أن يقيموا العالم بصورة نقدية»[1]، ونجح رمضان أوغلو في تدريب عددٍ كبير إلىٰ حد ما من أساتذة الجامعات ورجال الصحافة والمفكرين ورجال الأعمال والتأثير فيهم[2]، وفي (عام ١٩٨٤م)، أصبح موسىٰ توبباش، رجل أعمال غني ومحام، أصبح زعيم الطريقة، واستمر في منصبه حتىٰ وفاته في (عام ١٩٩٩م)، وخلفه في المنصب ابنه، عثمان نوري توبباش[3]، ومع الفرص الاقتصادية الجديدة في التسعينيات، أبعدت طريقة إرينكوي نفسها عن السياسة وتحولت إلىٰ حركة إسلامية موجهة نحو المجتمع المدني، تمتلك دور نشرها ومؤسساتها الخيرية وشبكاتها التعليمية.

★ السليمانيون:

الشيخ النقشبندي سليمان حلمي توناهان (١٨٨٨-١٩٥٩م)، عضو محافظ من العلماء كان يهتم أكثر (بحماية) الإسلام من تحديثه، وكان توناهان الزعيم الروحي والمؤسس لثاني أكبر حركة إسلامية في تركيا، بعدد أعضاء يبلغ أربعة ملايين[4]. لقد

---

(١) لقائي مع أحمد تاشجيتيرن في إسطنبول، (٣١ مايو ١٩٩٩م).

(٢) Mahir Iz, *Tasavvuf* (Istanbul: Rahle, 1969), ويعكس كتاب إيز فكر رمضان أوغلو إلىٰ درجة كبيرة.

(٣) نظيف جوردوغان في: "Bir Görünmeyen Üniversitenin Hicreti", صحيفة: *(Yeni Safak)*، بتاريخ (٢٦ يوليو ١٩٩٩م).

(٤) حول أنشطة السليمانيين، ينظر: Hìzir Yìlmaz, Süleymancilik Hakkinda Bir Inceleme (Cologne: n.p, 1977), وهبي وقاصوغلو في: "Süleyman HilmiTunahan", صحيفة: (*Tercü*man), بتاريخ (١١ ديسمبر ١٩٨٦م)، مجلة: (*Nokta*)، بتاريخ (١٩-٢٢ ديسمبر ١٩٩٣م)، (صفحة/ ١٢-١٦). ومن الأعمال الأكثر شمولية عمل: Ahmet Akgündüz, *Arsiv Belgeleri* *Isi*gìnda Silistreli Süleyman Hilmi Tunahan (Istanbul: Cihan Matbaasì, 1997)., وينظر أيضًا: MustafaÖzdamar, Üstaz Süleyman Hilmi Tunahan (Istanbul: Kirk Kandil, 1997); M. AliKirman, "Türkiye'de Bir 'Yeni Dini Cemaat' Örnegi Olarak Süleymancìlik" (Ph.D.diss., Ankara University, 2000). حول الاضطهاد الديني لتوناهان، ينظر: الملف الرسمي لتوناهان لدىٰ إدارة الشؤون الدينية، ملف رقم: (٢٣-٠٣٨٣) ملف سليمان حلمي توناهان.

طور السليمانيون، أتباع توناهان، هوية شبيهة بهوية الطائفة حول النظام الشعائري لتوناهان ومجموعة من قواعد السلوك لحماية أعضاء الجماعة من الأفكار الملوّثة للعلمانية والإسلام السياسي والتفسيرات الشيعية والوهابية للإسلام ومن ثقافة الاستهلاك، وقد كان الهدف الأساسي لهذه الحركة هو (تدريب) واعظيها علىٰ إدارة وتهذيب المسلمين وفقًا للصورة (السنية الحنفية العثمانية) من الإسلام[1]، ولم يحصل أحد في العصر الكمالي علىٰ تعليم ديني كما حصل توناهان. لقد تحمَّل المضايقات المتواصلة من الشرطة لأنشطته الدينية لكنَّه استمرَّ في التفاعل مع التحول الاجتماعي والثقافي والسياسي في تركيا.

كان توناهان مهاجرًا من بلغاريا وكان عالمًا دينيًّا بارزًا في زمنه، وقاد توناهان حركة شعبوية تهدف إلىٰ العودة إلىٰ المصادر النصيَّة للإسلام، وعلىٰ الرغم من الاضطهاد الرسمي؛ لم يتردد توناهان في معاهده الدينية من تعليم الطلبة تلاوة القرآن، وقد حول بيته إلىٰ معهد تعليم للقرآن ودعا أتباعه إلىٰ فعل الشيء نفسه. لقد كانت رغبته في إصلاح طريقة تعليم القرآن نابعة من تصوره لانحدار الفكر الإسلامي، وهو الأمر الذي كان قد استفحل في أعقاب تطبيق نظام التعليم المركزي العلماني وفقًا لقانون توحيد التعليم لـ(عام ١٩٢٤م)، والذي أغلق جميع المدارس الدينية، وفي الواقع، كان توسع سلطة الدولة والثقافة الجماهيرية قد أديا إلىٰ زيادة المخاوف من تآكل الحدود الدينية والاجتماعية؛ ممَّا أدىٰ إلىٰ نشوء جماعات دينية محافظة جديدة، ووضعت هذه الحركات أجندات متناقضة: الحفاظ علىٰ التراث الديني، وإنشاء تقاليد جديدة قائمة علىٰ المبادئ التشاركية.

لقد قامت الدولة التركية بمراقبة نشاطات هذه الحركات باستمرار واتبعت سياسة (ترغيب وترهيب). فعلىٰ سبيل المثال: تم القبض علىٰ توناهان ثلاث مرات في (الأعوام ١٩٣٩، و١٩٤٤، و١٩٥٧م). وقضىٰ توناهان ثلاثة أيام في السجن في المرة الأولىٰ وثمانية في المرة الثانية، واللتين انقضتا دون إثبات أي اتهامات ضده. أمَّا المرة الثالثة؛ فكانت أسوأ تجاربه، ففي (عام ١٩٥٧م)، تم القبض عليه في أثناء

---

(١) مصطفى أريكان في: "Büyük Müceddid Için Ne Dediler", صحيفة: (*Ufuk Gazetesi*), بتاريخ (٢٠ سبتمبر ١٩٧٨م).

حادث وقع في الجامع العظيم (Ulu Cami) بمدينة بورصا، حيث ادعىٰ رجل أنَّه المهدي، ودعا إلىٰ الانقلاب علىٰ الحكومة، واتهم توناهان بالتخطيط لهذا الحادث وقضىٰ عدة أشهر في السجن، حيث تم تعذيبه من قِبل الشرطة رغم بلوغه (٦٩ عامًا) من العمر آنذاك، وفي يوم (١٦ سبتمبر ١٩٥٩م)، وبعد بضعة أشهر من الإفراج عنه، توفي توناهان.

وخلفه زوج ابنته، كمال كاتشار (١٩١٧-٢٠٠٠م) في قيادة الجماعة التنظيمية (وليس الدينية)، وتم انتخاب كاتشار، الذي كان ناقدًا صريحًا للإسلام السياسي لأربكان، في البرلمان عن مدينة كوتاهيا (١٩٦٥-١٩٧٣م)، وعن إسطنبول (١٩٧٧-١٩٨٠م) كنائب عن حزب العدالة، ولعب دورًا مؤثرًا في نشر المعاهد القرآنية. إنَّ مجتمع السليمانيين يختلف نوعًا ما عن الطرق النقشبندية التقليدية، علىٰ الرغم من إصرار أتباعه علىٰ أنَّهم نقشبنديون، ففي لقائهم المعتاد، يقرأ الأتباع كلاسيكيات الفكر النقشبندي، مثل مكتوبات الرباني.

★ مساحات الفرص والسليمانيون:

لقد أدَّت مساحات الفرص الاقتصادية والسياسية إلىٰ تشكيل عملية تطور الحركة السليمانية؛ ففي أثناء فترة العلمنة الصارمة، استغل توناهان مجالات الذات والمجالات الشخصية للمحافظة علىٰ الأفكار والممارسات الإسلامية وحمايتها، وفي أثناء فترة التعددية الحزبية، احتوت الدولة دعاوىٰ الهوية الإسلامية وسمحت بإقامة المعاهد القرآنية (عام ١٩٤٩م).

وقد ساعد هذا الانفتاح القانوني والسياسي علىٰ تحويل استراتيجية السليمانيين من (الانسحاب)، (١٩٢٤-١٩٤٩م) إلىٰ (الانخراط)، (١٩٤٩-١٩٥٧م)، بما في ذلك حتىٰ درجة من الاندماج، وكنتيجة لقرار (عام ١٩٤٩م) بافتتاح معاهد القرآن، وتوظيف المزيد من الوعاظ لمساجد الدولة، قام توناهان بتدريب وتعيين وعاظ لإدارة الشؤون الدينية، وقد وفرت المعاهد فرص توظيف كبرىٰ للآلاف من الشباب الريفيين في الوظائف العامة الدينية، وقد عملت الحركة أيضًا علىٰ تحويل نفسها إلىٰ جمعية معاهد القرآن وقامت من خلال ذلك بإقامة علاقة تبادل منفعة مع الدولة، وكان علىٰ

الوعاظ السليمانيين تطويع أنفسهم للفلسفة القومية العلمانية للدولة من خلال دمج القومية وبعض الجمهورية في الهوية الدينية، وتبني موقف ديني كان مؤيدًا للدولة وقوميًا ومضادًا للشيوعية ومضادًا للإسلام السياسي، وأصبحت عملية التخصيب بين القومية والدين هذه خصلة مميزة للسليمانيين في الخمسينيات والستينيات.

وساد الوعاظ السليمانيون مستويات مختلفة في إدارة الشؤون الدينية حتىٰ وضع قانون إدارة الشؤون الدينية (عام ١٩٦٥م)، والذي سمح فقط لخريجي مدارس الأئمة والخطباء الدينية بالتوظيف لدىٰ إدارة الشؤون الدينية، وأدَّىٰ هذا الأمر إلىٰ زرع بذور عداوة مستمرة بين السليمانيين وإدارة الشؤون الدينية، ولأجل تقديم أنفسهم (كمقبولين) بالنسبة إلىٰ الدولة؛ لم يتردد السليمانيون أبدًا في اتهام خريجي مدارس الأئمة والخطباء بأنَّهم (سياسيون إسلاميون ومتعاطفون مع الراديكالية العربية). وبالفعل، فقد أدَّت حملة أربكان لإنشاء المزيد من مدارس الأئمة والخطباء إلىٰ تأييد مزاعمهم حول تسييس إدارة الشؤون الدينية.

وعلىٰ الرغم من الحجج السليمانية؛ فقد قرر الانقلاب العسكري لـ(عام ١٩٧١م) (تأميم) معاهد القرآن الخاصة، والتي كان عليها التخلي عن بعض أبنيتها لصالح إدارة الشؤون الدينية. وبالتالي؛ ومنذ إقرار (قانون ١٩٦٥م)، ثم (انقلاب ١٩٧١م)، ركز السليمانيون علىٰ السوق وبدؤوا في بناء مجتمع (تركي إسلامي) مستقل في أوساط العاملين الأتراك في ألمانيا.

وبالإضافة إلىٰ ذلك: فقد ساعدت الفرص الاقتصادية الجديدة في تركيا والموارد المالية للعاملين الأتراك، ساعدت السليمانيين علىٰ صنع فضاء جديد لهم من حيث تلبية احتياجات الإسكان والتعليم للأعداد المتنامية من طلبة الجامعات، وفي هذا الباب، كان هدفهم حماية الجيل الجديد ضد الإلحاد اليساري والإسلام السياسي المتطرف.

وفي السبعينيات، بدأ السليمانيون في التنظيم في أوساط العاملين الأتراك في أوروبا، والذين كانت شؤونهم الدينية مهملة تمامًا من قبل إدارة الشؤون الدينية، وساعد (انقلاب ١٩٨٠م) علىٰ تعزيز شبكات السليمانيين؛ حيث كانت الدولة ترىٰ التوليفة التركية الإسلامية هي الهوية القومية الجديدة، ومنذ (عام ٢٠٠٣م)، يقوم

السليمانيون بإدارة أقوىٰ شبكة من بيوت الطلاب في تركيا وثاني أكبر شبكة مساجد في ألمانيا، وتُعد بيوت الطلاب التابعة لهم أكثر نظافة، وانضباطًا من تلك التابعة للدولة، وهي مزودة بأحدث التقنيات لتلبية احتياجات طلبة الجامعات.

★ مميزات الحركة:

بعد وفاة توناهان، زعم أتباعه أنَّه كان مباركًا بنعمة وراثة النبوة وكان مسؤولًا عن الصحوة الروحية في الأمة التركية، وكما كان الحال مع الشيخ خالد، كان توناهان قد أمر أتباعه بإنشاء رابطة معه دون أي زعيم آخر، وتتطلب هذه الرابطة من الأتباع السعي إلىٰ الاتحاد مع توناهان من خلال تصور داخلي لصورته لأجل تحصيل الحقيقة العليا - الفناء في الشيخ وفي الإله، ووفقًا لأتباعه، فهو يمثل بالتالي (خاتم الأولياء)، أي: إنَّه لا يمكن أن يكون ثمة زعماء مباركون بعد توناهان.

لقد كان السليمانيون نشطين جدًّا في بعض المناصب العُليا من قمة البيروقراطية، وكانوا منخرطين بنشاط في التعليم الديني في أنحاء الأناضول، وقد استهدفت الحركة الشباب التركي خصوصًا منذ البداية، وقد كان توناهان من أوائل المتحمسين فيما يتعلق بالأهمية والدور الثوري للإعلام المطبوع في فتح المساحات المنطقية وتحرير الفكر الإسلامي ليس فقط من القهر الكمالي؛ وإنَّما أيضًا من ثقل التراث الديني.

وقد دعم المجلة الإسلامية الشعبية لنجيب فاضل والمسماة الشرق الكبير (Büyük Dogu) وشجع أتباعه علىٰ قراءتها، ووفقًا لأتباعه، فقد أكد أيضًا علىٰ ضرورة استعادة العلاقات الإسلامية التي كانت قد انقطعت بإلغاء الخلافة، وقد كان يدعم بحماس حركة التحرر للمسلمين الجزائريين ضد الحكم الاستعماري الفرنسي وكثيرًا ما تمت مساءلته من قبل الشرطة بسبب اهتمامه الشديد بالتطورات الإسلامية العالمية.

ثمة أربع خصائص مميزة لحركة توناهان:

الأولىٰ: تمركز الحركة حول التعليم الديني التقليدي، والذي تمت مأسسته بعد وفاة توناهان. إنَّ التأكيد علىٰ التعليم الديني التقليدي القائم علىٰ الحفظ يميز الحركة عن الحركات النقشبندية والنورسية، وعندما تحولت سياسات الدولة الكمالية بين

الإغلاق التام للتعليم الديني وبين: صنع نسختها من (العالم الديني المستنير) (aydin din adami)، صنعت الحركة تعليمًا بديلًا غير رسمي للمحافظة علىٰ التعليم الديني التقليدي وتخليده، وركزت الحركة علىٰ بعض النصوص الإسلامية التراثية باعتبارها أساسية وساعدت علىٰ تحويل التعليم الديني إلىٰ حركة اجتماعية. فعلىٰ سبيل المثال: كانت المكتوبات نصًا أساسيًا في تخليد الهوية النقشبندية السليمانية، وهذا النص (يُقرأ)، لكنَّه لا (يُناقش) لصنع حركة أيديولوجية؛ وإنَّما يستخدم كمدخل إلىٰ الذات الداخلية للمسلم وكطريقة لبناء المقاومة الداخلية ضد المؤثرات الفاسدة للمجتمع الاستهلاكي، ويلعب النص دور (تلاوة رمزية)؛ ليكون مفردات مشتركة بين أتباع توناهان.

ثانيًا: يمكن للمرء أن ينظر إلىٰ الحركة علىٰ أنَّها (مقاومة مدنية سلبية) للإصلاحات الكمالية التي كانت تستهدف إنشاء مجتمع وحكومة علمانيين، فمن خلال اعتبار التعليم الديني هدفها الأساسي، تُؤكِّد الحركة علىٰ انضباطها المشترك وأصوليتها السنية الحنفية العثمانية كحدها الأيديولوجي الأساسي. وبعبارة أخرىٰ: فإنَّ تكوين المجتمع السليماني من خلال الانضباط والكفاح لحماية (أصل) الإسلام، أي: الرؤية السنية الحنفية للإسلام، عبر التعليم الديني، هو عبارة عن استجابة لسياسات الدولة الهادفة إلىٰ السيطرة علىٰ الدين وعلىٰ الحياة الداخلية لمواطنيها. لقد صنع السليمانيون مساحة روحية لنقد سياسات الدولة وكذا لنقد تأثير الإسلام السياسي. وبعبارة أخرىٰ: فإنَّ السليمانيين يشاركون في السوق والسياسة الحديثة من خلال الحفاظ علىٰ الأرثوذكسية الإسلامية. إنَّهم يفضلون أن يعيشوا داخل نظام ديموقراطي رأسمالي لكن في وجود فرصة لبناء مجموعة من الحوائط الداخلية في أنفسهم ضد التأثيرات المفسدة للاستهلاكية، وفي سياق عملية بناء هذه الحوائط الداخلية، أو المناعة ضد الاستهلاكية، تم التركيز دائمًا علىٰ الطبيعة التشاركية للحركة، واحتقار الفردانية باعتبارها صورة من صور الأنانية أو انحرافًا.

ثالثًا: تكافح الحركة في مواجهة البدع الدينية من خلال المحافظة علىٰ التراث الإسلامي السني الحنفي. لكن، وفي مركز هذه المحافظة، ثمة صورة من الراديكالية التقليدية. إنَّ أفكار الحركة المتعلقة بطبيعة الشيخ النقشبندي راديكالية وقد اكتسبت بعض المميزات الطائفية المتمركزة حول شخصية توناهان. وبصورة ما، تسعىٰ الحركة

في الوقت نفسه إلىٰ الحفاظ علىٰ التراث السني الحنفي وتدخل بدعة دينية راديكالية في التراث النقشبندي؛ لذلك فإنَّ الهوية السليمانية قد نسجت من خلال الثنائية بين الراديكالية والمحافظة، وقد تم احتواء الراديكالية في تفسير التراث النقشبندي من خلال السعي إلىٰ الحفاظ علىٰ الجوهر الإسلامي السني الحنفي. وبعبارة أخرىٰ: فقد مثَّل السليمانيون محاولة لتحديث التعليم الديني تحت افتراضات منطقية سلطوية من خلال السعي إلىٰ إعادة قولبة السلوك والأجسام لمقاومة الانحلال الداخلي. إنَّ الحركة تصنع معنىٰ مستقلًا للهوية والمجتمع نتيجة لتقليديتها الراديكالية. وشبكاتها التعليمية غير الرسمية تعد الأقوىٰ والأكثر انضباطًا، وقد ساعدت هذه الشبكات في صنع رأس مال اجتماعي غير قابل للاختراق، إن صحَّ التعبير، من الثقة في العلاقات الاجتماعية، ولكن في ظل مساحة ضيقة جدًّا من حرية الفكر.

رابعًا: وجهة نظرها الحداثية، ومجموعتها الهائلة من الشبكات الاجتماعية، والتزامها بالسياسة الانتخابية ونظام السوق؛ كل ذلك أدَّىٰ إلىٰ تعزيز الصفات التشاركية للحركة السليمانية، وفيما يتعلق بسياسات المجتمع، فقد كان السليمانيون -دائمًا- ناقدين للإسلام السياسي عمومًا وللمفكرين الإسلاميين علىٰ وجه الخصوص. وبالإضافة إلىٰ ذلك: فقد كان السليمانيون ناقدين دائمًا لنظام التعليم والأنشطة الدينية المدارة من قبل الدولة، فهُم يفضلون التعليم الديني المستقل والمدار من قبل المجتمع وينتقدون تعليم الدولة الديني باعتباره دائرًا في فلكها. فعلىٰ سبيل المثال: كانت الحركة نازعة إلىٰ انتقاد مدارس الأئمة والخطباء وإبعاد نفسها عنها.

لقد أصبحت الطريقة السليمانية واحدة من أقوىٰ الحركات الدعوية بين العاملين الأتراك في ألمانيا، وكانت إحدىٰ النتائج، والتي أثارت ذعر سلطات الدولة التركية، هي أنَّ الكثير من الأتراك المتدينين في أوروبا أصبحوا مترددين في اتباع تعليمات إدارة الشؤون الدينية التابعة للدولة. إنَّهم يرفضون النسخة الكمالية من العلمانية ويؤكدون، بما يدعو إلىٰ السخرية، علىٰ أنَّ العلمانية والتقاليد الغربية تعني أنَّ الدولة لا يحق لها أن تتدخل في الحياة الروحية لمواطنيها[1].

---

(١) من أجل مثال علىٰ مفهوم السليمانية عن العلمانية، ينظر:

Ahmet Özcan, *Yeni Bir Cumhuriyet I*çin (Istanbul: Bakis, 1997).

وقد أيَّدَ أتباع توناهان في أثناء عهد أوزال وبحرارة (التوليفة التركية الإسلامية)، وسيطرت الحركة علىٰ بيوت الطلبة الدينية، وافتتحت الدورات التعليمية القرآنية في ذلك الوقت، وفي الماضي، سعىٰ السليمانيون إلىٰ التأثير علىٰ السياسة من خلال دعم حزب العدالة بقيادة سليمان ديميريل (١٩٦٤-١٩٨٠م)، وحزب الوطن الأمبقيادة أوزال (١٩٨٣-١٩٩٣م)، وحزب الرفاه بقيادة أربكان (١٩٩٤-١٩٩٨م)[1]، وفي (انتخابات عام ٢٠٠٢م)، تنافس اثنان من أحفاد توناهان علىٰ مقعد في البرلمان، وهما: أحمد دينيزولجون عن حزب الوطن الأم، ومحمد دينيزولجون عن حزب العدالة والتنمية، وأدَّىٰ انتخاب محمد دينيزولجون إلىٰ صراع قوة كبير بين الأخوين علىٰ زعامة المجتمع السليماني.

★ الخاتمةُ:

نجحت الطرق النقشبندية، إلىٰ جانب شبكاتها الواسعة من المؤسسات والممارسات، في توسيع تأثيرها وأنشأت مساحات اجتماعية وثقافية واقتصادية توجد مستقلة عن سيطرة الدولة. لقد ظهر أنَّ الطرق الصوفية هي المصدر الأساسي لمصالح وهويات متنوعة ظهرت في المشهد الإسلامي التركي، ويقود المشهد الحواري شخصيات مثل: **نجيب فاضل كيساكوريك، ونور الدين توبتشو، وسيزائي كاراكوتش.**

إنَّ هذا التكوين لخطاب فكري مدني إسلامي جديد يشير إلىٰ أنَّ التبني الإسلامي للثقافة الأجنبية يحدث جنبًا إلىٰ جنب مع استيعاب لرؤىٰ وممارسات مختلفة داخل المؤسسات التقليدية. وقد تم نقل التراث النقشبندي، بدرجة كبيرة، إلىٰ الثقافة المدينية الحديثة عبر هؤلاء المفكرين الإسلاميين. إنَّ حقيقة ظهور ذلك داخل تقليد صوفي تميز المفكرين الإسلاميين الأتراك عن غيرهم من المفكرين المسلمين في البلاد الأخرىٰ. إنَّ الإسلاميين الأتراك يقدرون دور التاريخ والتراث ويجادلون بأن

---

(١) مصطفىٰ أونال في: "Tunahan Hazretleri'nin Torunu (Arif Ahmet Denizolgun) Mecliste"، مجلة: *(Aksiyon),* بتاريخ (٠١ مارس ١٩٩٦م)، (صفحة/ ١٠، ١١). يدرس هذا المقال دعم السليمانيين لحزب الرفاه في الانتخابات الوطنية لـ(عام ١٩٩٥م).

فهم الإسلام مشروط برحلة البحث الروحية الخاصة بالشخص. ولهذا السبب؛ مالت الحركات التركية الإسلامية عمومًا إلىٰ أن تكون ليبرالية ومنفتحة وقابلة لتوفيق الخلافات داخل سياق ديموقراطي، رافضة في خضم ذلك الشعارات التي يستخدمها الذين يدعون إلىٰ (ثورة إسلامية) أو (دولة إسلامية).

إنَّ الدراسة التجريبية للطرق النقشبندية مهمة جدًّا لفهم أنَّ قدرة الصوفية علىٰ التكيف مع الظروف الاجتماعية السياسية الجديدة تفسر أيضًا قوتها علىٰ تشكيل المجتمع، ولدراسة الطرق النقشبندية، يغدو جليًّا أنَّ الإسلام (كدالٍ ثقافي واجتماعي) يجب أن يفهم، ليس كحقيقة محتواة ذاتيًّا؛ وإنَّما كنظام اعتقاد متطور تاريخيًّا. إنَّ الإسلام، بالنسبة إلىٰ الطرق النقشبندية، هو عملية اكتشاف مستمرة للعلم المنزل، وتتنافس الطرق النقشبندية المختلفة لوضع تفسيرها المهيمن، ودائم التطور في الوقت ذاته، باعتباره التفسير (الحقيقي).

وعلىٰ جبهة التفاعلات بين الدولة والمجتمع، يظهر النقشبنديون مميزات عديدة بالغة الأهمية. تصوغ الطريقة التغيرات الاجتماعية والاقتصادية السريعة بأساليب إسلامية مشتركة، بانية بذلك خارطة إدراكية مشتركة توضع عليها التغيرات الاجتماعية. لقد تمكن النقشبنديون في الحالة التركية من إعادة تصور عمليات الحداثة من خلال إعادة تصور الإسلام، وقد وطَّن النقشبنديون أنفسهم علىٰ التغيرات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. لقد أنتجت التجارة المتنامية طبقة متوسطة جديدة أصبحت قاعدة للنشاط الإسلامي في أثناء عهد أوزال، وقد كان للحركات الإسلامية في الثمانينيات بُعْدٌ قَويٌّ في الطبقة الوسطىٰ، وكانت صحوة الحركات النقشبندية والنورسية بمثابة استجابة للاحتياجات الأيديولوجية والسياسية للطبقة المتوسطة.

وبينما لعبت الطرق النقشبندية دور القالب الذي ظهرت منه الحركات الإسلامية؛ فقد شهدت أيضًا تحولًا بعيد المدىٰ في الخطاب الديني والحياة الاجتماعية التي نتجت عن التطورات الاقتصادية في البلاد، وقد شهدت الطرق تحولًا من كونها مجتمعاتٍ متمركزةً في النُّزُل الصوفية إلىٰ أخرىٰ معتمدة علىٰ النصوص نتيجة للثورات في عالم النشر والإعلام، ويُرىٰ هذا التحول جليًّا في حياة الزعيم النوري سعيد النورسي.

إنَّ الطرق الصوفية جميعها تظهر استعدادًا لتوفيق حالة الحداثة وفقًا لتقديراتها وظروفها هي ولأجل مصلحة المجتمع المسلم فيما يتعلق بالديموقراطية وحقوق الإنسان واقتصاد السوق، وهذه الحركات لا تسعىٰ إلىٰ إسقاط الماضي علىٰ المستقبل؛ وإنَّما إلىٰ قراءة الماضي باعتبار متطلبات الحاضر والمستقبل، وفي القلب من جميع هذه الحركات في تركيا تكمن جهود لصياغة هويات جديدة بالإضافة إلىٰ شعور جديد بالمجتمع يوفر للمسلمين إحساسًا بكينونتهم وبأنَّ لديهم قيمة داخلية تبرر وجودهم.

الفصل السابع

الخطاب الإسلامي القائم على النشر

حركة النور

الخطاب الإسلامي القائم على النشر

حركة النور

لقد أصبحت جماعات النور أقوىٰ المجتمعات الاجتماعية السياسية وأكثرها تأثيرًا في تركيا المعاصرة، وتمثل كتابات سعيد النورسي، وخاصة إبداعه العظيم رسائل النور RNK (Risale-i Nur Külliyati)»، تمثل القاعدة لهذه الحركة الدينية. لقد ترك عمل النورسي بصمة علىٰ الخطاب السياسي الإسلامي لا يمكن محوها، مقدمًا أفكارًا مبتكرة للتعامل مع المشكلات السياسية والاجتماعية الثقافية، ومن خلال دراسة جماعة النور؛ يمكن للمرء أن يفهم ديناميات الدين والدولة من ناحية والحداثة والهوية من ناحية أخرىٰ.

إنَّ دينامية جماعات النور كحركة اجتماعية متجذرة في شبكاتها من مؤسسات الإعلام والتعليم والتجارة والنشر، وطبيعة الحركة المعتمدة علىٰ النصوص تجعلها فريدة؛ فمنذ وفاة النورسي (عام ١٩٦٠م)، لم يخلفه أحد، وتظل الحركة دائرة بشكل كبير حول كتاباته، وقد أنتج هذا التركيز أسلوبًا جديدًا للتواصل ورسالة جديدة للتجديد الأخلاقي والروحي للمجتمع، وقد أدَّىٰ تركيز حركة النور علىٰ النصِّ بشكل طبيعي إلىٰ انخراطها في مجالات النشر والطباعة.

★ حياة سعيد النورسي:

باعتبارها حركة مقاومة لعملية التحديث الكمالية المستمرة؛ تُعد حركة النور حركةً تقدمية واستباقية. لقد قدم سعيد النورسي إطار عمل مفاهيمي لشعب يواجه عملية تحول من كونه مجتمعًا اعترافيًا (gemeinschaft) إلىٰ كونه مجتمعًا قوميًا علمانيًا (gesellschaft)، وتمثل هذه المفاهيم خارطة معانٍ وتوفر استراتيجيات للتعامل مع التحديات الحديثة من خلال إعادة تعريف المفاهيم والممارسات الفلكلورية الإسلامية

لإقامة شبكات تضامن واستراتيجيات حياة يومية جديدة للتعامل مع الأوضاع الجديدة.

لقد كان علىٰ النورسي، الذي عاش في أثناء انهيار الدولة العثمانية وظهور الجمهورية الجديدة، كان عليه أن يستجيب للنقاشات السائدة في زمنه، ولفهم التحول في التأكيد والاهتمام في أعمال النورسي؛ يحتاج المرء إلىٰ ملاحظة الفرق بين (سعيد القديم)، و(سعيد الجديد)، كما أشار هو إلىٰ نفسه في فترات مختلفة[1]. إنَّ سعيد الجديد كان هو سعيدًا القديم الذي أقبل أكثر علىٰ دراسة بُعده الداخلي.

وُلد النورسي (عام ١٨٧٦م) في قرية نورس في محافظة بيتليس شرق الأناضول، وتعلم النورسي في البداية علىٰ يد أخيه الأكبر، ملا عبد الله، ثم واصل تعليمه بنفسه من خلال حضور الاجتماعات الصوفية واتباع مقررات المدارس[2]، وعلىٰ الرغم من أنَّ النورسي كان مترددًا في وجهة نظره بشأن دور الطرق الصوفية في إعادة إحياء الإسلام وكان يستنكر العلاقة الصلبة بين الشيخ الصوفي ومريديه؛ إلَّا أنَّ طريقة تفكيره وأسلوب حجاجه كانا متأثرين بالتصوف في الأناضول[3]، وقد أقرَّ النورسي نفسه بأن الهيمنة الثقافية للطريقة النقشبندية في هذه البيئة كان لها أثر عظيم عليه[4].

إنَّه لم يكوِّن علاقات عمل وثيقة فقط بالشيوخ النقشبنديين البارزين؛ بل قرأ أيضًا

---

(١) حول حياة النورسي وأفكاره، ينظر: Ihsan Isik, *Bedi*üzzaman Said Nursi ve Nurculuk (Istanbul: Ünlem Yayinlari, 1990), Nevzat Köseoglu, *Bedi*üzzaman Said Nursi: Hayati-Yolu-Eseri (Istanbul: Ötüken, 1999), Mustafa Karacoskun, "NurcuCemaatine Mensup Kisilerin Dini Düsünce Duygu ve Davranislari"; (M.A. thesis,Marmara University, Istanbul, 1991); Abdullah Albayrak, *Sosyal Degisim S*ürecinde Risale-i Nur Hareketi (Istanbul: Nesil, 2002).

(٢) للمجموعة التركية لسعيد النورسي، ينظر: *Risale*-i Nur Külliyati، مجلدان (Istanbul: إصدار Nesil, 1996)، (ويشار إليها فيما بعد بالاختصار *RNK*). يشتمل هذان المجلدان علىٰ جميع أعمال النورسي.

(٣) "Mektubat", *RNK*, 1:355-57, 359; Bilal Kuspinar, "Bediüzzaman Said Nursi'nin Tasavvuf Degerlendirmesi", *Uluslararasi* Bediüzzaman Sempozyumu III (Istanbul: Yeni Asya, 1996), 452-62.

(٤) "Mektubat", 1:220-578, "Sualar", RNK, 1:1001, 1002, 1097; Abdullah Badilli, *Bedi*üzzaman Said-i Nursi-Mufassal Tarihçe-i Hayati (Istanbul: Timas, 1990), 102.

وبحرص شديد أعمال الصوفي الهندي الكبير أحمد سيرهندي أثناء فترة تحوله إلىٰ سعيد الجديد[1]، لكن النورسي ظل ناقدًا لبعض جوانب الصوفية التقليدية، مجادلًا بأنَّ التقاليد الصوفية، والقائمة علىٰ التعلم والإيمان المعتمدين علىٰ التقليد، لا يمكن أن تلعب سوىٰ دور محدود في الإصلاحات الاجتماعية في أثناء عصر حديث متسم بالشك وعدم اليقين؛ إلَّا أنَّه مع ذلك أقر بالدور التاريخي المهم للطرق الصوفية في استعادة شباب الإسلام والتكيف مع التغيرات الاجتماعية في الإمبراطورية العثمانية.

وفي مقال بعنوان: «التلويحات التسع» (*Telvihat*-i Tis'a)، دافع النورسي عن الطرق ضد هجمات النظام الكمالي[2]، وقرأ النورسي بانتظام أعمال الشيوخ النقشبنديين سيرهيندي وأحمد جوموشهانوي، بيد أنَّه وقع تحت الحماية الروحية لعبد القادر الجيلاني، مؤسس الطريقة الصوفية القادرية. وفي أثناء قراءته، وعلىٰ الرغم من تركيزه بشكل حصري علىٰ القرآن؛ فقد كان دائم الرجوع إلىٰ مجموعة الأحزاب (Majmu'atu'l-ahzab) لجوموشهانوي كمصدر للتأمل، وفي أثناء عملية تكوين وعي سعيد الجديد وحياته الروحانية، لعبت كتابات شيوخ النقشبندية دورًا مهمًا، لكن فكره، بأصالته، انطلق بشكل كبير بعيدًا عن التراث النقشبندي.

فعلىٰ سبيل المثال: تؤكد الطرق الصوفية علىٰ التربية الداخلية للنفس، بينما يؤكد النورسي علىٰ التوفيق بين الإيمان والعقل والضرورات الحديثة: «المستقبل سيحدد بالعقل والعلم، والتفسير القرآني الذي يتعامل مع المشكلات في ضوء العقل والعلم، هو الذي سيشكل المستقبل»[3].

لقد أدَّىٰ اهتمام النورسي بالأحداث الراهنة والإعلام إلىٰ جعله واعيًا بتحيزات الغرب ضد الإسلام وبنقاط ضعف مجتمعه في مواجهة هذه التحيزات، وقد حُفز تفكيره الشخصي بالمواجهة بين التفكير النقدي أوروبي الاتجاه والتفكير الأكثر ميلًا

---

(١) ينظر المزيد عن طريقته في قراءة المكتوبات: (*Mektubat*) في: "Sözler", *RNK*, 1:95, 317; "Mektubat", 1:511-64; "Barla lahikasi", *RNK*, 2:1467-94.

(٢) "Telvihat-i Tis'a", *RNK*, 1:561-69.

(٣) لقائي مع فتح الله جولين حول العلاقة بين الطريقة النقشبندية وسعيد النورسي في إسطنبول بتاريخ (٢٧ مايو ١٩٩٧م). نشرت بعض أجزاء هذا اللقاء في صحيفة: (*Milliyet*)، بتاريخ (١٠-١٣ أغسطس ١٩٩٧م).

للتقليد للمجتمع العثماني(١)، وأدّىٰ به ذلك إلىٰ التأكيد علىٰ ضرورة تنمية تفكير منفتح ونقدي داخل التراث الإسلامي العثماني، وفي محاولة للجمع بين العلوم الطبيعية والعلوم الإسلامية، زار النورسي السلطان عبد الحميد الثاني (عام ١٩٠٧م) راغبًا في الحصول علىٰ دعمه لجامعة في مدينة فان، لكن السلطان عبد الحميد رفض عرضه للتوفيق بين التفكير العلمي والإسلام.

وكان النورسي شديد النقد لدكتاتورية السلطان عبد الحميد الثاني، وللطريقة التي تم اختزال الإسلام بها ليمثل أيديولوجية دولة، وفي النهاية، انضم النورسي إلىٰ حركة الأتراك الشباب، وأصبح ناشطًا في العمل علىٰ الإصلاحات الدستورية. فعلىٰ سبيل المثال: انضم النورسي لثورة (الأتراك الشباب) لجمعية الاتحاد والترقي واعتنق دعوتها لإقامة دولة دستورية(٢)، لكنَّه سرعان ما أصبح ناقدًا علنيًا عند رؤيته للسياسات الجائرة لجمعية الاتحاد والترقي؛ حيث اقتنع بأنَّ التزامه بمفاهيم الحرية الشخصية والدستورية كان متناقضًا مع أداء جمعية الاتحاد والترقي الاستغلالي للإسلام والقومية التركية(٣)، وساهم النورسي بمقالات في الصحيفة الإسلامية (*Volkan*)، وهي مجلة نضالية تابعة لجمعية الاتحاد المحمدي (Ittihad-i Muhammedi)، منتقدًا بشدة سياسات الحكومة(٤).

وجادلت هذه المجلة بأن تفكك الدولة العثمانية علىٰ امتداد خطوط إثنية لغوية يمكن إيقافه فقط إذا تم تطبيق الشريعة، ممَّا يصنع مساحة محمية للمجتمع المسلم، ومع ازدياد اضطهاد جمعية الاتحاد والترقي، وقع تمرد في (أبريل عام ١٩٠٩م) تحت

---

(١) "Tarihçe-i Hayat", *RNK*, 2:2130-31.

(٢) تنظر مقالاته: "Hürriyete Hitap", *RNK*, 2:1932-36, "Yasasin Seriat-i Ahmedi", *RNK*, 2:1930, "Divan-i Harb-i Örfi", RNK, 2:1920-28.

(٣) ينظر: Mevlanazade Rifat, *31 Mart*-Bir Ihtilalin Içyüzü (Istanbul: Pinar, 1996); Mustafa Baydar, *31 Mart Vak*'asì (Istanbul: Milli Tesanüt Birligi, 1955); Ismail Hami Danismend, *31 Mart Vak*'asì (Istanbul: Kitabevi, 1961); Sinasi Aksin, *Seriat*çì BirAyaklanma: 31 Mart Olayì (Istanbul: Imge, 1994); Sadik Albayrak, 31 *MartVak*'asì Gerici Bir Hareket mi? (Istanbul: Bilim-Arastìrma, 1987).

(٤) دفاعه في المحكمة في: "Divan-i Örfi", *RNK*, 2:1917-35.

قيادة الشيخ وحدتي، رئيس جمعية الاتحاد المحمدي، والذي طالب بتطبيق الشريعة، وإعادة سلطات عبد الحميد الثاني، ودخلت قوات العمليات الخاضعة لسيطرة جمعية الاتحاد والترقي إسطنبول في (٩ أبريل) وأسرت قيادة التمرد، وأعدمت العديد من الأشخاص المشتبه في مشاركتهم في التمرد وأعادت الحكومة التابعة لجمعية الاتحاد والترقي، وعلىٰ الرغم من أنَّ النورسي لم يلعب أيَّ دور في إثارة التمرد - فقد قام في الحقيقة بإقناع مجموعة من الجنود بعدم المشاركة في التمرد وبالعودة إلىٰ ثكناتهم -؛ إلَّا أنَّه قبض عليه بسبب مشاركته في جمعية الاتحاد المحمدي، والتي كانت متهمة بإثارة التمرد، وفي أثناء محاكمته، ألقىٰ النورسي خطابًا طويلًا ومعقدًا دافع فيه عن فضائل الدستورية والحرية وتم الإفراج عنه بعد ذلك[١]، لكن التمرد، والذي يعرف باسم: «تمرد ٣١ مارس» (31 Mart isyani)، (بسبب الفرق بين التقويمين العثماني والجريجوري)، أصبح حدثًا تأسيسيًا في العلاقات بين الدولة والمجتمع في نهايات عهد الدولة العثمانية وفي العهد الجمهوري، وقدمت جمعية الاتحاد والترقي التمرد، والذي أثاره السخط الاجتماعي والسياسي، قدمته باعتباره حدثًا (رجعيًا) (irtica) ضد حكومة تقدمية.

ومنذ ذلك الحين، أصبحت جميع حركات المعارضة للمركزية والتغريب تقريبًا توصم بأنَّها (رجعية)، وأصبح خطاب (الرجعية) أداة رائجة لإقصاء الأشخاص المتدينين عن السياسة، ونزع الشرعية عن أيِّ صورة من صور دخول الدين في المجال العام، ووفقًا لإسماعيل كارا، أبرز عالم متخصص في الفكر الإسلامي المتأخر في الإمبراطورية العثمانية وبدايات الجمهورية، فقد تم تفسير التمرد باعتباره (إطار عمل) لتمثيل أي صورة من صور المعارضة ضد عملية إحداث التجانس بالقوة علىٰ أنَّها (رجعية)[٢]. وبالفعل، تمت (إعادة تفسير) هذا التمرد من قبل المؤرخين الكماليين لإنشاء واحدة من أهم مميزات الثقافة السياسية التركية من خلال صنع ثنائية ثابتة بين النخبة، مصحوبة بـ(كماليتها وتغريبها وعلمانيتها)، وبين الحركة الإسلامية في الأطراف.

---

(١) "Divan-i Örfi", 2:1917-35.

(٢) لقائي مع إسماعيل كارا في إسطنبول بتاريخ (٤ أغسطس ٢٠٠١م).

وقد كان لاحتكاك النورسي البسيط مع الجَلّاد تأثيره بلا شكٍّ علىٰ قراره ترك العاصمة العثمانية إلىٰ منطقته الأم، بالقرب من بلدة فان في شرق الأناضول، وفي جنوب شرق الأناضول، قام بإلقاء عدد من الخطابات عن أفكار الدستورية والحرية في القبائل الكردية والعلماء المحليين الذين كانوا ناقدين لحكومة الاتحاد والترقي الجديدة، وقام النورسي بجمع محاضراته وملاحظات نقاشاته في مجلد نشر بعنوان: «المناظرات» (*M*ünazarat)[١]، والذي يتعامل فيه مع الحرية والتساؤل باعتبارهما جزءًا مهمًا من الإيمان ويعتبر الفقر والجهل والعداوة الداخلية المشكلات الأساسية للمجتمع المسلم. إنَّ الفرد، بالنسبة إلىٰ النورسي، يحتاج إلىٰ الحرية لإدراك قوة الإله، ومن خلال هذا الإدراك، سيتحرر الفرد بدوره من الاضطهاد والظلم اللذين من صنع البشر. باختصار: يتم التعامل مع الديموقراطية والحرية باعتبارهما الشرطين الضروريين لوجود مجتمع عادل[٢]، وبعد قضاء عام في مدينة فان، زار النورسي دمشق وألقىٰ خطبة مشهورة ومثيرة للجدل في المسجد الأموي العظيم دعمًا للدستورية والإصلاح الإسلامي، وأكّد النورسي علىٰ موت الحقيقة في الحياة الاجتماعية السياسية وعلىٰ أنَّ العداوة والطغيان والأنانية هي المصادر الكبرىٰ للانحدار الاجتماعي والسياسي في العالم الإسلامي[٣].

في أثناء الحرب العالمية الأولىٰ، كتب النورسي أعقد نصوصه فلسفيًا، والمعروف باسم: «إشارات الإعجاز» (*Isarat*ül i'caz) بالعربية، وقد شارك أيضًا في الحرب بالعمل علىٰ تنظيم القبائل الكردية في مقاومة التقدمات الروسية-الأرمنية في شرق الأناضول، وأسر النورسي (عام ١٩١٦م)، وقضىٰ عامين في كوستروما في أقصىٰ غرب جبال الأورال كأسير حرب قبل أن يعود إلىٰ إسطنبول، وبعد عودته إلىٰ إسطنبول، أصبح مرة أخرىٰ متجهًا نحو داخله ووجد نفسه في أزمة روحية عميقة، وفي أثناء تلك الفترة، ساعدته مكتوبات أحمد سيرهندي في التغلب علىٰ الأزمة،

---

(١) في: "Münazarat"، RNK, 2:1937-59.

(٢) أحد أفضل التحليلات لفلسفة سعيد النورسي السياسية هو: Safa Mürsel, *Bedi*üzzaman Said Nursi ve Devlet Felsefesi (Istanbul: Yeni Asya Yayinlari, 1995).

(٣) ونُشرت خطبه بالعربية تحت عنوان: «الخطبة الشامية»؛ ولترجمة النورسي الشخصية لهذا العمل إلىٰ اللغة التركية، ينظر: "Hutbe-i Samiye", *RNK*, 2:1959-85.

واتخاذ القرآن دليلًا وقائدًا له. لقد كان التصوف هو الطبقة الأقوىٰ في تكوين أفكاره وشخصيته.

هاجم النورسي الاحتلال البريطاني بشدة في إسطنبول، ناشرًا مقالة بعنوان: «الخطوات الست» في الصحف، وقام النورسي بحشد الرأي الديني ضد البريطانيين ولصالح الحركة القومية الصاعدة بقيادة مصطفىٰ كمال، وفي (أغسطس عام ١٩٢٢م)، انتقل إلىٰ أنقرة، وأصبح مُؤيِّدًا قويًّا لنضال التحرير التركي والزعماء الوطنيين حول كمال[(١)]، وانحسر حماسه فقط عندما أصبح علىٰ دراية بالخطط شديدة العداء للإسلام التي كان ينوي الزعماء الجمهوريون الجدد تنفيذها[(٢)].

واستقل النورسي قطارًا من أنقرة إلىٰ فان، وأشار إلىٰ تلك الرحلة لاحقًا بأنَّها (الرحلة الانتقالية) من سعيد القديم إلىٰ سعيد الجديد، وفي أثناء هذه الرحلة في (أبريل ١٩٢٣م)، انتهىٰ النورسي إلىٰ أنَّ استعادة شباب الوعي الإسلامي ينبغي ألَّا تكون علىٰ مستوىٰ الدولة؛ وإنَّما علىٰ مستوىٰ الأفراد، وحوَّل النورسي تركيزه إلىٰ البعد الداخلي من الروحية الفردية، وإلىٰ تطوير وعي إسلامي تأملي جديد. لقد رأىٰ عقول النخبة الإصلاحية محتلة بالشك والفلسفة الوضعية، ولمواجهة هذا الشك؛ سعىٰ النورسي إلىٰ (إعادة الإله مرة أخرىٰ) من خلال رفع الوعي الإسلامي في الحياة اليومية.

ولم يعد النورسي يؤمن بالتحول الاجتماعي من خلال المشاركة السياسية، قائلًا بأنَّه من الضروري تكوين (جماعة قادرة فكريًّا) لصنع خطاب مضاد عن الهوية والأخلاق الإسلامية، وأصبح الهدف بالتالي هو بناء وعي إسلامي وخارطة جديدة للمعاني لتوجيه الحياة اليومية. إنَّ كفاح النورسي الأساسي لم يكن ضد الحداثة؛ وإنَّما كان ضد نظرية المعرفة الوضعية التي سعت إلىٰ اجتثاث البشر من أصولهم المقدسة. ولذلك؛ فقد تميز سعيد الجديد بانعزاله عن السياسة والحياة العامة. لقد ميزت هذه (الهجرة الداخلية)، أو الانسحاب نحو التفكر (tefekkür) طريقة تفكيره وكتاباته.

---

(١) كتب النورسي مقاله الشهير: ("Hutuvat-i Sitte" RNK, 2:2055-58) ضد الاحتلال.

(٢) "Tarihçe-i Hayat", *RNK*, 2:2137-39.

ونتيجة للسنوات الثلاث من التفكر في فان؛ أنهىٰ النورسي مقاله الأول: «مثنوي النورية» (Mesnevi-i Nuriye)، لوضع إطار العمل المفاهيمي لعمل حياته، رسائل النور. ولأجل إتمام هذا الهدف؛ بقي النورسي في فان، حيث ظل حتىٰ (عام ١٩٢٥م)، عندما اتهم بالمشاركة في التمرد الكردي الإسلامي الذي وقع في العام نفسه[١]، كان هذا التمرد بقيادة شيخ القبيلة الكردي النقشبندي سعيد، و«كان الهدف الصريح للتمرد هو إقامة دولة كردية مستقلة تحترم فيها المبادئ الإسلامية، التي كانت مخترقة في تركيا الحديثة»[٢]، وبعد هذا التمرد، أقرت الدولة مجموعة من السياسات، بما في ذلك إغلاق النُّزُل والطرق الصوفية لكبح تكرر مثل هذه الحوادث، وتم نفي النورسي إلىٰ قرية بارلا، بالقرب من مدينة بوردور[٣].

لقد أدرك النورسي أنَّ الإصلاحات الكمالية كانت تهدف إلىٰ فصل الدولة التركية الحديثة ومجتمعها عن تراثهما الإسلامي وبشكل أعم، عكست الأزمة العظيمة للاعتقاد الديني نفسه في مواجهة الدين الوضعي الجديد لبدايات القرن العشرين، وبسبب نشاطه المستمر؛ تم نفي النورسي إلىٰ إسبرطة، وفي أثناء فترة نفيه التي بلغت ثمانية أعوام ونصفًا، كتب النورسي حوالي (٩٠ بالمائة تقريبًا) من مجموع رسائل النور الكاملة[٤]، وحيث كانت قراءة ومناقشة أعماله ممنوعة من قبل الدولة؛ فقد كان يتم نسخ تعليقات النورسي بخط اليد وتوزيعها من خلال شبكة من رجال بريد النور الموثوق بهم (Nur postacìlarì)، وكوَّن الأشخاص المنخرطون في توزيع وإنتاج تعليقات النورسي شبكة تضامن سرية أصبحت القاعدة للـ(مجتمعات القائمة علىٰ

(١) عن أنشطة سعيد النورسي في إيقاف التمرد، ينظر: Necmettin Sahiner, *Bilinmeyen Y*önleriyle Bediüzzaman Said Nursi (Istanbul: Yeni Asya Yayinlari, 1974), 238-42.

(٢) Martin van Bruinessen, *Agha*, Shaikh and State: The Social and Political Structures of Kurdistan (London: Zed Books, 1992), 265.

(٣) "Tarihçe-i Hayat", *RNK*, 2:2140.

(٤) لقد كتب بعضًا من أفضل أعماله في السجن؛ مثل: «الحجة الزهراء»، (*El*-Hüccetü'z-Zehra RNK, vol. 1, 1116-52) في سجن أفيون (١٩٤٨-١٩٤٩م)، و«الاسم الأعظم»: (*Ism*-i Azam RNK, vol. 1,797-827) في سجن إسكيشهير (عام ١٩٣٥م).

النص)، أو الدرسخانة، التي أصبحت بدورها واحدة من الصور البدائية للمجتمع المدني في تركيا.

وأنتج أتباعه المزيد من النسخ وقاموا بتوزيعها علىٰ نطاق واسع في أنحاء الأناضول[1]، وعندما بدأت واحدة من الجماعات المركزية في الظهور، تم القبض علىٰ النورسي وحوكم أمام محكمة إسكيشهير بتهمة إنشاء طريقة صوفية محظورة، وتم حبسه بناء علىٰ ذلك لمدة (١١ شهرًا)، وسمت المحكمة أتباعه بالنورسيين (Nurcular)[2]، وفي (عام ١٩٣٤م)، تم القبض عليه مرة أخرىٰ، بزعم كتمانه لآراء مضادة للدولة، وتم إجباره علىٰ الإقامة في بلدة إسبرطة.

لقد كان النورسي الناضج المنتمي للعصر الجمهوري يرىٰ رسالتَه حمايةَ الأصول الإسلامية الدينية والثقافية للهوية التركية، وقد كان يهدف أيضًا إلىٰ استعادة شباب هذه الهوية من خلال معالجة بعض العيوب الحقيقية التي كان يشير إليها النقاد والمفكرون في أواخر العصر العثماني. لقد كان الهدف النهائي للكماليين تحويل وعي مواطني الجمهورية الجديدة من خلال بناء هوية (علمانية وقومية) مجردة قدر الإمكان من أي روابط بالماضي العثماني الإسلامي، وردًا علىٰ هذا المشروع، كافح النورسي من أجل صنع مجتمع ديني داخلي بديل، يصاغ في المنزل ويكون من خلال العلاقات الشخصية دون الحاجة إلىٰ استعراضات خارجية محتملة الخطورة في المجال السياسي، وتقابل هذا التحول إلىٰ درجة كبيرة مع ذلك الذي مرَّ به النورسي نفسه، من النشاط الخارجي إلىٰ الانسحاب إلىٰ الحرم المقدس الداخلي لإسلامٍ تأملي، ومن خلال التأكيد علىٰ الوعي الديني، والذي لا يحتاج إلىٰ أن يتجلىٰ في الخارج؛ سعىٰ النورسي للمحافظة علىٰ المجال الروحي الداخلي خاليًا من عوامل الاستلاب لسياسة الدولة، وعرف النورسي الحرية باعتبار مشروعه لإنشاء مجتمع داخلي، وقد جادل النورسي بأنَّ الحكومة يمكنها فقط أن تضطهد فردًا نشط في مخالفة القوانين المعادية

---

(١) حيث إنَّ النورسي كتب جميع تعليقاته بالحرف العربي؛ أصرَّ أتباعه علىٰ نسخ الكتابة باليد لنشر تعليم الأبجدية العربية في تركيا.

(٢) (*Nurcu*) تُشير حرفيًا إلىٰ من يتبع ما في رسائل النور. سمت محكمة إسكيشهير أولئك الذين قبض عليهم، وفي حوزتهم كتب للنورسي (Nurs).

للدين باستخدام (يديه) و«سيكون من الصعب عليها التدخل في المنزل والقلب والبعد الخاص بالمواطن الفرد والمؤمن»[1]، لكن جهوده المتعمدة لتجنب السياسة لم تعنِ أنَّ الدولة تجاهلته. فبين (عامي ١٩٢٥، و١٩٤٩م)، تم القبض علىٰ النورسي عدة مرات وتمت محاكمته بتهم محاولة تنظيم حزب سياسي إسلامي، علىٰ الرغم من أنه كان دائمًا ما يخلىٰ سبيله من قِبل المحكمة.

لماذا كان النورسي وأتباعه يمثلون تهديدًا للمشروع الكمالي؟ إنَّ ما جعل من النورسي (عدوًا) للمشروع الكمالي كان تصوره البديل للعلم والهوية والذات وحكم القانون، والتي ستؤدي معًا إلىٰ تكوين لغة عامية للحداثة كانت أكثر إغراءً لعامة المسلمين من عملية التغريب القادمة من الأعلىٰ والمتميزة بالتقليد الأعمىٰ من الدولة الكمالية، وقد رفض النورسي الاستخدام الأداتي للإسلام كحركة تحرير وطنية أو أيديولوجية لتقوية الدولة.

إنَّ الإسلام بالنسبة إلىٰ النورسي كان بمثابة المصدر للميثاق القياسي، نوع من (الميثاق الذاتي) الذي يمكن استخدامه في تكوين الأخلاق والهوية، وقد كان مفهومه للدولة مختلفًا عن رؤية الأتراك الشباب والرؤية الكمالية في أنَّ أولئك كانوا يعاملون الدولة باعتبارها العامل المحدد لما يكون الحياة السعيدة وأداة لتحديث وتوجيه المجتمع. وبعبارة أخرىٰ: فقد كان مشروع التحديث الرسمي يسعىٰ إلىٰ تقوية الدولة واستخدم جميع الوسائل لهندسة مجال عام (رسمي) جديد. ولذلك؛ فقد كان هذا المجال العام (الرسمي) قائمًا علىٰ معارضة ثنائية بين العلماني والديني، ألا فرانجا (ala franga) (طريقة حياة وأذواق أوروبية في الأثاث والموسيقىٰ) في مقابل ألا توركا (ala turca) (طريقة حياة تركية وأذواق في الأثاث والموسيقىٰ والطهارة الشعائرية مستوحاة من الإسلام)، والصالون في مقابل غرفة جلوس العائلة والعلم في مقابل الدين والحداثي في مقابل التراثي، وقد أدىٰ ذلك إلىٰ إساءة العلاقات أكثر بين الدولة والمجتمع نتيجة لمحاولة الدولة فرض أيديولوجيتها العلمانية الإقصائية علىٰ السكان.

ساعد النظام متعدد الأحزاب في (عودة) النورسي إلىٰ السياسة؛ فقد كان يرىٰ

---

(١) "Sualar", *RNK*, 1:1024.

(الأحزاب السياسية أعمدة الديموقراطية)[١]، وفي كتاباته الأولىٰ، كان النورسي يرىٰ أنَّ الأحزاب السياسية متوافقة مع الإسلام طالما كانت تقوي من وحدة وسلامة الأمة[٢]، وقد أيَّدَ بشكل تام النظام متعدد الأحزاب، ولم يتردد في دعم الحزب الديموقراطي ضد حزب الشعب الجمهوري الحاكم في أثناء حالة سيلان الخمسينيات[٣]، وجادل النورسي بأنَّ الدستورية البرلمانية وسلطة القانون توفران أفضل بيئة لإعادة شباب الإسلام.

لقد كان النورسي يرىٰ المشاركة السياسية أو المشورة (mesveret) وحكم القانون عمودي العدالة الاجتماعية، ودافع النورسي عن البرلمانية والدستورية باعتبارهما الوسيلتين الأكثر مناسبة لإنتاج مجتمع ناجح وعادل. لقد جادل النورسي، بطبيعة الحال، بأنَّ كل مواطن ينبغي أن يكون «مشغولًا بقضايا الوطن والأمة والحكومة»، لكن المرء (لا ينبغي أن يخضع إرادته الفردية بصورة عمياء للإرادة الجمعية باسم أمة أو وطن»[٤]، ومن خلال المجادلة بأنَّ الإسلام لا يمكن ولا ينبغي أن يستغل لأغراض سياسية؛ فإنَّ النورسي قال بأنَّ الإسلام ينبغي في النهاية أن يحتل ميدانًا يسمو علىٰ سياسات القوة اليومية[٥]، وقد جادل النورسي صراحة ضد إقامة أحزاب إسلامية؛ لأنَّه كان يعتقد أن مجتمع تركيا المستقطب لم يكن مستعدًا لتحملها[٦]، وقد ظلَّ أتباع النورسي في حالة من الشك تجاه الأحزاب الإسلامية الوليدة، مجادلين بأنَّ مثل هذه الأحزاب كانت علىٰ الأرجح ستضر بالمصالح الإسلامية من خلال استغلال الإسلام بشكل انتهازي لأغراض سياسية.

---

(١) "Sünühat", *RNK*, 2:2051.

(٢) مسعود توبلاييجي في: "Islam ve Demokrasi", *K*öprü 50, (1995), (صفحة/ ٥٦-٦٩).

(٣) حول موضوع تأييده، تنظر رسالة إلىٰ الرئيس ورئيس الوزراء في: "Emirdag Lahikasi", *RNK*, 2:1904-905., وحول نقد النورسي لسياسات عدنان مندريس، ينظر:
Emirdag Lahikasi", *RNK*, 2:1882-83.

(٤) "Kastamonu Lahikasi", *RNK*, 2:1585, وبعبارة أخرىٰ: فإنَّ النورسي يقول بأنَّ الفرد ينبغي أن يضحي بمجاله الشخصي لصالح المجال العام/ السياسي.

(٥) "Hutbe-i Samiye", *RNK*, 2:1965.

(٦) "Beyanat ve Tenvirler", *RNK*, 1:24, 25-27.

لقد رأىٰ النورسي الارتباط بين الإسلام والسياسة أمرًا مُضِرًّا، وقد كان يعتقد بأنَّه لو بدأت غالبية المجتمع في الانتماء إلىٰ الإسلام بشكل واعٍ؛ فإنَّ سياسات الحكومة الكمالية المعادية للإسلام ستندثر من تلقاء نفسها[١].

تُوفي النورسي في أورفا يوم (٢٣ مارس ١٩٦٠م)، بعد يومين فقط من وصوله إلىٰ هناك. لقد كان يرغب في قضاء آخر أيام حياته في أورفا، حيث تعيش جماعات إثنية مختلفة من الترك والأكراد والعرب معًا، وحيث إنَّ السلطات كانت قد طالبته بعدم مغادرة إسبرطة؛ فقد طلب من قائد سيارته أن يقوم بتغطية اللوحات المعدنية للسيارة بينما كانا في طريقهما من إسبرطة إلىٰ أورفا عبر قونيا[٢].

★ أفكار النورسي:

لقد كانت أفكار النورسي تسعىٰ إلىٰ صنع جسر مفاهيمي بين المجتمع التركي والإسلام من خلال معالجة قضيتين خالدتين في أثناء النصف الأول من القرن العشرين: (١) انهيار السلطة الدينية. (٢) هيمنة الوضعية العلمية والسياسية. لقد كان هدف النورسي هو بقاء الإسلام كنصٍّ حَيٍّ، نص متجسد في التجارب اليومية، دون دعم الوسائل السياسية والأعمدة التقليدية مثل النُّزُل الصوفية، وبينما بدأت الدولة الجمهورية في التعامل مع الدين باعتباره العقبة الرئيسة أمام التقدم الوطني، كافح النورسي من أجل إيجاد تفسير ومنهجية جديدين للإسلام، وقد أكد علىٰ دراسة القرآن من أجل تكييف الإسلام مع الظروف الحديثة، ومثل هذه الدراسة ينبغي أن يضطلع بها مسلمون متعلمون؛ إذ إنَّه لاحظ أنَّ العلماء التقليديين، الذين كانوا يزعمون احتكار تفسير النصوص الدينية، لم يكونوا قادرين علىٰ مواجهة تحديات عصرٍ وضعي تطور فيه موقف نقدي جديد تجاه العلم؛ ولذلك فإنَّ كتابات النورسي تجهر بثلاثة أهداف: (أولًا): زيادة وعي المسلمين. (ثانيًا): تفنيد الخطابات الفكرية السائدة للمادية

---

(١) علىٰ سبيل المثال، طلب سعيد النورسي من الدولة نشر أعماله لأجل محاربة الإلحاد والعدمية اللذين يهددان المجتمع؛ ينظر: "Emirdag Lahikasi", *RNK*, 2:1720-21.

(٢) Sahiner, *Bilinmeyen*, 403-404.

والوضعية. (ثالثًا): استعادة الذاكرة الجمعية من خلال مراجعة الهيكل المشترك للمجتمع، الإسلام[1].

★ زيادة الوعي الإسلامي بالإيمان:

لقد كان فهم النورسي للإسلام قائمًا علىٰ فهم للطبيعة الإنسانية، وقد كان يعتقد بأنَّ بعض الصفات فطرية في جميع بني البشر. إنَّ الإيمان الديني، بالنسبة إلىٰ النورسي، هو نتيجة لضعف الإنسان الفكري وإخفاقه في صنع انسجام دائم في حياته ومجتمعه، وقد جادل النورسي بأنَّ الأفراد في حالة تجاذب مستمر بين الشهوة والعقل؛ لأنَّ البشر ذوو رغبات غير محدودة وإمكانات محدودة في الوقت ذاته، والطريقة الوحيدة للتحكم في هذا التجاذب هي بتطوير اتصال دائم بالإله.

لقد كان النورسي ينتقد نظرية المعرفة الوضعية ورغبتها في السيطرة علىٰ الطبيعة والإنسان معًا، وحيث إنَّ الدين فطري في الطبيعة الإنسانية؛ فإنَّ النورسي يرىٰ أنَّ الافتقار إلىٰ الدين هو السبب في الكثير من النزاعات والحروب، وقد وسّع النورسي مفهومه للتجاذب إلىٰ المستوىٰ المجتمعي، حيث يعد غياب الإله في الفضاء العام هو مصدر مشكلات الإنسان، وقد كان هدفه لأجل ذلك هو إعادة الإله إلىٰ الفضاء العام، وتطلب ذلك ردًا علىٰ الإبستيمولوجيا الوضعية السائدة.

لقد كان الارتباط بالإله بالنسبة إلىٰ النورسي يعني إدخال أدوات مفاهيمية جديدة لصياغة وقيادة السلوك البشري، وقدم مشروع النورسي (خارطة معنىٰ) جديدة للمسلمين لتوجيه سلوكهم. إنَّ النورسي لم يُقدِّم (دولة إسلامية)، أو (دستورًا إسلاميًا)، وإنَّما قدَّم نمطًا من التفكير حول إعادة الاتصال بالإله، وتكوين شخصية المرء.

لقد قارن النورسي بين المقتضيات الاجتماعية والسياسية والثقافية للحياة في مجتمع مؤمن مقابل الحياة في مجتمع غير مؤمن، وعرف النورسي الإيمان بأنَّه فهم الحياة الإنسانية من المولد، وحتىٰ الوفاة باعتبار المفاهيم القرآنية، وجادل النورسي

---

(١) M. Hakan Yavuz, "Being Modern in the Nurcu Way." *ISIM Newsletter* (October 2000): 7 and 14.

بأنَّه من خلال استبدال الإيمان القائم علىٰ التقليد (taklidi iman) بالإيمان القائم علىٰ التحقيق (tahkiki iman)؛ فإنَّ المسلمين سيكونون قادرين علىٰ مقاومة قوىٰ الوضعية الحديثة ألا وهي المادية والإلحاد.

إنَّ المسلم يجب أن يتساءل لماذا خُلق وكيف أتىٰ المرء إلىٰ هذا الوجود، وبعد أن يتمكنوا من تحقيق الوعي بهذه الأسئلة؛ فإنَّ المسلمين يمكنهم أن يبنوا مجتمعًا بهذا الوعي، وجادل النورسي بأن جميع الفضائل - العدالة والسلام والأمانة والنزاهة والحب - جميعها تنبثق من الإيمان بحاكم أعلىٰ وبمدركات أخلاقية قائمة علىٰ الدين، بينما الفوضىٰ والأنانية والاضطهاد والفقر كلها نتائج لانعدام الإيمان والمدركات الأخلاقية[1]؛ لذلك فإنَّ الإيمان هو القاعدة لمجتمع أخلاقي ومصدر المعرفة فيما يتعلق بعالم الظواهر، وعبر النورسي عن معتقداته بمفاهيم الإيمان (iman)، والحياة (hayat)، حيث يُكابد الإيمان في ممارسات الحياة اليومية ويصاغ النظام المجتمعي من خلال الإسلام (الشريعة)[2]، لقد جادل النورسي بأنَّ الإيمان يتكون من خلال ارتباطات بين القلب والعقل والروح، بينما الحياة عبارة عن منطقة يعبَّر فيها عن الإيمان من خلال التصرف وفقًا للأخلاق الإسلامية.

لقد أدرك النورسي أنَّه في العصر الحديث الواقع تحت هيمنة تجريبية التنوير، يمكن استمرار الإيمان فقط إذا ما سعىٰ المؤمنون بنشاط لفهم وتفسير الإسلام، وقد جعل النص مفهومًا لعامة الناس باللغة المستخدمة يوميًا بحيث يمكنهم الفهم والتأمل، وبالتالي؛ فإنَّ اتجاه النورسي يمثل نقطة تحول من فهم الإسلام القائم علىٰ التقليد والمعتمد علىٰ العلماء/ النُزل الصوفي إلىٰ فهم تأملي أكثر تعقيدًا، وقد جادل بأنَّ مسلمي تركيا لا يمكنهم الحفاظ علىٰ إيمانهم من خلال تقليد الآباء أو أوروبا، وإنَّما من خلال التحليل النقدي المتأني.

---

(١) "Emirdag Lahikasi", *RNK*, 2:1729 and 1841-42, وفقًا للنورسي؛ فإنَّ كتاباته لا تستخدم الإسلام لأغراض سياسية، وإنَّما لتعزيز النظام والسلام الاجتماعيين «من خلال تحدي الإلحاد والعدمية والفوضىٰ، في القاع، والاضطهاد علىٰ السطح»، (١٧٢٩م).

(٢) "Kastamonu Lahikasi", *RNK*, 2:1606, 1631, 1641.

* **تحدي الوضعية:**

إنَّ الخصلة الأساسية للوضعية هي رؤيتها للعلوم باعتبارها الصورة الوحيدة الصالحة من المعرفة، وبالتالي؛ فإنَّ الطريقة الوحيدة لتحقيق التقدم هي باستخدام العلم لتوجيه السلوك الإنساني والمجتمع، وقد كان الغرض الأساسي لحملة الوضعيين الأتراك هو الإسلام، والذي كانوا يرونه مصدرًا للرجعية، واستخدمت الجمهورية نظامًا تعليميًا جديدًا لمَأسَسَةِ الدين (الوضعي) في محل الأديان الإلهية التقليدية، وكان هذا الانفصال بين الإنسان وبين جذوره المقدسة، بالنسبة إلىٰ النورسي، هو مصدر الفقر والحرب والعداوة.

وردًا علىٰ التأثير الاختراقي للوضعية في النظام التعليمي التركي والانهيار التام للنظام التعليمي الإسلامي: حاول النورسي أن يُبيِّن التوافق بين العلم والدين، وبين الحرية والإيمان، وبين الحداثة والتراث، وطور النورسي الأساليب الإسلامية من حيث الخطابات العالمية السائدة للعلم وحقوق الإنسان وسلطة القانون.

وعلىٰ الرغم من أنَّ النورسي كان يرد علىٰ الفلسفة الوضعية؛ إلَّا أنَّه كان مقيدًا أيضًا بتوابع القوىٰ الاجتماعية الاقتصادية الجديدة التي ساعدت علىٰ تنمية التفكير لدىٰ العامة، وقد أدَّىٰ ذلك بالتالي إلىٰ تكوين ذات مجردة ونشر التفكير العقلاني العلمي من خلال الفصل بين قوانين الطبيعة وقوة الإله، وقد كانت هذه العلمنة الإبستيمولوجية للتفكير لدىٰ العامة وقطع الرابط بين النفس والمقدس تطورًا كبيرًا في مجريات الأحداث.

ومن خلال إدراك التأثير الضار للوضعية وتآكل السلطة الدينية في المجتمع، استخدم النورسي المساحات الجديدة المتاحة من خلال الكتب والمجلات لتحدي تأثير الوضعية ولنشر نسخته المعدلة من العلم. لقد كان شعور النورسي بوقوع الإسلام تحت حصار الوضعية والشك هو الحافز وراء كتاباته، وظل هذا الشعور بالخطر ملازمًا له حتىٰ نهاية حياته، دافعًا له نحو الدفاع عن القرآن باعتباره متوافقًا مع العقل البشري، ووفقًا للنورسي، فقد كان الوحي في اليهودية والمسيحية والإسلام هو (الكلمة)، وأمَّا تفسيرات ذلك الوحي؛ فتتفاوت بحسب الزمان والمكان.

إنَّ معنىٰ القرآن بالنسبة إلىٰ النورسي قابل للتغير، وإضافة إلىٰ ذلك؛ فإنَّ

الاكتشافات العلمية تظهر مدىٰ عمق رسالة القرآن: «وبينما يمر الزمن ويتقادم»، قال النورسي: «فإنَّ القرآن يصبح أكثر شبابًا، وتصبح آياته أكثر اتضاحًا»، وتعامل النورسي، بخلاف غيره من الإسلاميين، مع الاكتشافات العلمية باعتبارها محاولة (لتعميق فهم القرآن)[١]، وبينما ينمو العلم البشري في المجالات غير الدينية؛ فإنَّ فهمنا ينمو كذلك للوحي القرآني، ومن خلال الربط بين فهم أفضل للقرآن وبين الاكتشافات العلمية، سعىٰ النورسي نحو فتح باب قراءة جديدة وراديكالية للقرآن.

جادل النورسي بأنَّ التقليد الصارم والتعلم الروتيني ربما كانا كافيين في عصر ماضٍ، لكنَّهما لم يعودا قابلين للتطبيق في العصر الحديث. لقد أدرك النورسي أنَّه في عصر يتسم بالشك، فثمة حاجة إلىٰ منهجية جديدة لجعل الناس يؤمنون بوجود الإله، وقد كانت الفئة السكانية المستهدفة لدىٰ النورسي هي سكان المدن والمتعلمين؛ لأنَّ هذه المجموعة هي التي ستمثل بطبيعة الحال موضع نشوء الصور الثقافية المسيطرة.

وأكَّد النورسي علىٰ أهمية (الدليل)، أو الأيديولوجية الطبيعية لإنشاء شعب متعلم يؤمن بالإله دون تجاهل دور الوحي (vahiy)، وقد كان الهدف هو إثبات وجود الإله علىٰ مستوىٰ الفرد، لقد سعت حركة النور لإنتاج صورة جديدة من الوعي تُبيِّن أنَّ العلم والتقنية ليسا متنافرين مع الإيمان بالإله، وبخلاف العديد من المفكرين الإسلاميين (المتعصبين)، لم يقدم النورسي القرآن كمصدر لجميع الاكتشافات العلمية العظيمة، لكنَّه اعتبر التقدم العلمي، بدلًا من ذلك، علامة ودليلًا علىٰ خطة الإله المحكمة للخلق[٢]. لقد كان هدف النورسي هو حماية التعليم العلماني من عدم الإيمان والتعليم الديني من التعصب من خلال التوفيق بين الإيمان والعلم.

وبحسب كتاباته، فثمة ثلاث طرق لتحصيل العلم الإسلامي: القرآن والنبي والكون، والذي يشير إليه عادة بتعبير (كتاب الكون الكبير). إنَّ النورسي يجادل بأنَّ الطبيعة «ككتاب تشير بوضوح تام إلىٰ وجود كاتبها وواضعها، إلىٰ جانب الإشارة إلىٰ قدرته [الإله] ومنجزاته».

وبعبارة أخرىٰ: فلا ينبغي أن تفهم الطبيعة باعتبار ذاتها، أي المعنىٰ الاسمي

(١) "Mektubat", 1:362 and 485-86.

(٢) "Mektubat", 1:520-21; "Isaratü'l-Icaz", *RNK*, 2:1222-23 and 1260-61.

(mana-yì ismi)، وإنَّما باعتبار خالقها، أي: المعنىٰ الحرفي (mana-yì harfi). إنَّ كل مخلوق في الطبيعة تقريبًا، بما في ذلك البشر، يعكس براعة الإله، مبدع وصانع كل ذلك، واستخدم النورسي قوانين الطبيعة لتوضيح قوة الإله. وردًا علىٰ الميل السائد نحو الشك والتحول الاستطرادي من رؤية كونية دينية إلىٰ أخرىٰ علمانية، حاول النورسي أن يضع اصطلاحات مفاهيمية جديدة يمكن أن تجمع بين الدين والعلم.

وقد أكد علىٰ المعاني متعددة الطبقات في القرآن وعلَّم تلامذته أن الطبيعة لم يكن لها معنىٰ بذاتها، وإنَّما كانت تشير إلىٰ المعنىٰ الحرفي، وجود النظام وحضور الإله. وباختصار: فإنَّ النورسي كان يرىٰ الطبيعة كتابة الإله في الكون والقرآن كلمة الإله. إنَّ مفهوم النورسي للعلم ذو ارتباط وثيق بالاستعارات القرآنية، وقد حاول أن يدرس قوانين الطبيعة باعتبارها تجليات لأسماء الله الكثيرة، وعلم الطبيعة بالنسبة إلىٰ النورسي يضاء من خلال أمثال القرآن.

بالنسبة إلىٰ النورسي؛ فإنَّ الطبيعة وحدها لا تملك قوة، وهي بحاجة إلىٰ قوة عليا للإله لتصبح فعلًا وليكون لها بذلك معنىٰ. لقد كانت الطبيعة هي الدليل علىٰ فعل الإله وكمال قدرته؛ ولذلك فإنَّ النظام في الطبيعة هو انعكاس لأسماء الإله: الحي، المحيي، القيوم، الباقي، القدوس، العدل، الحكم. وباختصار: فإنَّ الطبيعة تصور للإله. لقد أراد النورسي لأتباعه أن يشعروا بوجود الإله من خلال دراسة كلماته وفعله الدائم، فمن خلال قراءة آيات القرآن عبر أعين الاكتشافات العلمية الحديثة، حاول النورسي أن يحرر الأجيال الجديدة من تأثير الوضعية، لكنَّه لم ينكر الفهم الميكانيكي للكون، وإنَّما عامل هذه الميكانيكية وهذا النظام باعتبارهما تصميم الخالق.

إنَّ هذا المفهوم التوحيدي للكون، أي: إنَّ الله خلق الكون من العدم وأنَّ الله بائن عن الكون، لكنَّه دائم الفعل فيه، يُعد فهمًا استبطنه النورسي وأتباعه تمامًا وعلَّموه لمن بعدهم. وفي حالة النورسي؛ فإنَّ العلم والنصَّ المقدس يقرآن ويفكان شفرة بعضهما البعض، ولذلك؛ فقد دعا النورسي إلىٰ فهم نسبي للإسلام، متمسكًا بالقول بأنَّه لا يمكن لعالم دين واحد أو لمؤسسة دينية واحدة الزعم بتقديم التفسير الحق للدين،

وحيث إنَّ فهم الإسلام يعتمد علىٰ الزمان والمكان والظروف؛ فإنَّ النماذج المتنافسة يجب ألَّا يتم كتمها.

كما دعا النورسي إلىٰ التفريق بين الدين والسياسة؛ لأنَّ الأخيرة محتومة أن تحطَّ من قدر الإسلام أو تعيق التفسير الحر له، ومن خلال السماح لكل فرد بأن يفسر الإسلام وفقًا لظروفه الخاصة، فقد حاول إضفاء الصبغة الاجتماعية علىٰ الدين.

★ الشخصية والذاكرة:

بعد تحديد أعداء الإسلام وهم: الجهل والخلاف والفقر؛ قدَّم النورسيُّ التعليمَ والعملَ الجادَّ والاتفاقَ باعتبارها الحلول. إنَّ إسلام النورسي شخصي، يهدف إلىٰ بناء أخلاقية علىٰ المستوىٰ المصغر من خلال زيادة الوعي الإسلامي. وتسعىٰ كتاباته دائمًا إلىٰ بناء شخصية إسلامية تقية وحديثة، شخصية متسامحة ولكن حازمة فيما يتعلق بالفضائل الأساسية للإسلام، وقد كانت كتب النورسي هي ملاذه، وأصبحت طريقًا إلىٰ تحقيق الرضا للأتراك العاملين علىٰ تحليل الذات.

لقد حاول النورسي أن يحمي الشخصية الإسلامية من التأثير المدمر لقومية الدولة ووضعيتها من خلال نحت فضاء داخلي للتطوير الذاتي والاتجاه نحو التعامل مع الأحداث والضغوط الخارجية. وقد كان إنشاء هذا الفضاء الداخلي هو الهدف والتحدي الرئيس لكتاباته. لقد كانت رحلة التطوير الذاتي ممكنة فقط من خلال إدراك قوة النفس الداخلية في خدمة الإله.

وكما هو الحال بالنسبة إلىٰ الكثير من الصوفية؛ فقد كان النورسي يعتقد أنَّ النفس الداخلية هي القوة الوحيدة القادرة علىٰ المقاومة وإنتاج معارضة تخيلية ضد قوىٰ الاضطهاد، وقد كانت هذه القوة التأملية والخلاقة لدىٰ المسلمين هي رأس مال النورسي الأساسي في الحفاظ علىٰ رحلة التطوير الذاتي.

لقد كان يعلم التأثير السلبي للقوىٰ الرأسمالية والطرق التي أنتجت بها الدولة والسوق النفس كغريبٍ وكمصدر للتوتر والمشكلات، ومن خلال التأكيد علىٰ القيم الدينية، كافح النورسي لصياغة النفس من أجل القوة ولصياغة النفس ذات القوة لمقاومة السياسات (التمدينية) للدولة.

لقد أدرك النورسي أنَ المشروع الكمالي ينتج أشخاصًا يعانون من ضعف الذاكرة الجمعية ومجردين من أي خارطة إدراكية للعمل، وقد سعىٰ هو لتقديم قراءة بديلة للذات. لقد كان مصرًا علىٰ أنَّ الهدف الأساسي في الحياة ليس البحث عن القوة، وإنَّما البحث عن المعرفة لإدراك قوة الإله، وتعامل النورسي مع الإسلام باعتباره مصدرًا للقوة الداخلية للحشد في المواجهة مع مادية وأيديولوجية الدولة الوضعية، وقد كانت اهتماماته مشابهة جدًّا لاهتمامات المنظرين الجدد القائلين بأنَّ العقلنة تهدد الذات والمجتمع من خلال حرمان كليهما من القدرة علىٰ تقديم أي شيء سوىٰ الخضوع والإذعان، وقد حدد النورسي مصادر الذات المستقلة لمقاومة عملية نزع القوة عنها من قبل النظام البيروقراطي والوضعية، واللذين وكَّلا الخبراء بجميع القرارات؛ لذلك فقد أعطىٰ النورسي دورًا مركزيًّا لمفاهيم الإيمان والإنسان بدلًا من مفهوم القوة. وحقًّا؛ فإنَّ الإيمان يصنع القدرة علىٰ بدء ومقاومة وتحويل علاقات القوة علىٰ المستويات الصغرىٰ والكبرىٰ.

ولمعالجة هذه القضايا؛ سعىٰ النورسي إلىٰ صنع فضاء داخلي موازٍ لأجل المسلم العادي ليتأمل الإيمان من خلال تجارب الحياة اليومية، وكتابة النورسي عبارة عن وسيط لترجمة الصيغ والممارسات الإسلامية إلىٰ إيقاعات من الأعراف اليومية. لقد أدرك أنه يستطيع استخدام وسط النشر كوسيلة جديدة لبناء الوعي، كما أدرك أيضًا أنَّ العلماء لا يمكنهم أن يستجيبوا لهذه التحديات الحديثة؛ ولذلك فقد صنع هو موضعًا جديدًا للسلطة -النص نفسه- لإعطاء المسلمين جميعًا القدر نفسه من الرسوخ والتوازن؛ ممَّا يسمح لهم بفهم إيمانهم وفقًا لمكابداتهم الشخصية.

إنَّ أفكار النورسي تروق لقطاع كبير من المجتمع التركي؛ جزئيًا بسبب تطويره لجسر مفاهيمي جديد للانتقال من التراث إلىٰ الحداثة ومن الثقافة الشفهية إلىٰ أخرىٰ مكتوبة ومن البيئة الريفية إلىٰ البيئة الحضرية. لقد تخيل النورسي تحولًا تدريجيًّا، يبدأ بعملية: (١) زيادة الوعي الإسلامي الفردي، ويستمر إلىٰ: (٢) تطبيق الإيمان في الحياة اليومية، ثم إلىٰ: (٣) استعادة حكم الشريعة. لقد كان يسعىٰ إلىٰ تسليح الأفراد المسلمين بالأدوات الضرورية لتوجيه حياتهم وفقًا للمفاهيم الإسلامية. وبتعبير مجتمع محكوم بالشريعة، كان النورسي يعني مجتمعًا عادلًا خاضعًا لحكم القانون.

وإضافة إلىٰ تأكيده علىٰ مفاهيم العدالة والهوية والمجتمع والارتباط بين العلم والدين؛ فإنَّ موقف النورسي الحذر جدًّا تجاه السياسة والدولة الأيديولوجية قد ساعد الحركة علىٰ أن تكون نشطة في المجالين الاجتماعي والثقافي.

لقد كان فهم النورسي للدولة مختلفًا عن فهم الأتراك الشباب والكماليين الذين جاؤوا بعدهم؛ فقد كان يتعامل مع الدولة باعتبارها (خادم) الشعب وكان يجادل لصالح دولة محايدة غير ذات أيديولوجية. فالدولة، بالنسبة إلىٰ النورسي، يجب أن تتم صياغتها وفقًا لحاجات ورغبات الشعب، وقد كان يجادل بأنَّ المواطنين والمجتمعات عبارة عن أنهار وجداول، بينما الدولة هي بركة تجمع المياه، فأي تغير في نوعية أو كمية «مياه الجدول سيكون له تأثير مباشر علىٰ البركة، وإن كانت المشكلة في البركة، فلن يكون لها تأثير علىٰ مصادر الجدول»[1]، وحيث إنَّ الدولة خادم للشعب؛ فإنَّ موظفيها، بالنسبة إلىٰ النورسي، لا يلزمهم حتىٰ أن يكونوا مسلمين بسبب أنَّ وظيفتهم هي خدمة الشعب بما يتوافق مع القانون.

لقد أدَّىٰ نجاح الإصلاحات الكمالية، وبشكل متناقض، إلىٰ نمو حركة النور أيضًا؛ فقد كان توسع الاتصالات والتعليم الموحَّد ومركزية القانون والعلمنة المتنامية وتحرير المجتمع من الوهم، كل ذلك كان عبارة عن نتائج للثورة الكمالية، والعمل علىٰ توضيح الفرق بين التوابع الإيجابية والسلبية للكمالية يؤدي بالتالي إلىٰ تمزيق المناقشة التي أنا بصددها؛ لأنَّ القيام بتحليل لحركة النور ينطوي علىٰ حوار هادف إلىٰ الحفاظ علىٰ الذات ضمن الحدود الداخلية والخارجية للحركة. فعلىٰ سبيل المثال: لقد نجحت حركة النور وتوسعت أولًا في المحافظات الغربية للأناضول، وقد كان مستوىٰ التعليم عاليًا هنالك، وكان لدىٰ الناس بالتالي قابلية أكبر لفهم الرسالة النورسية مقارنة بسكان المحافظات الشرقية، حيث كانت النخب المالكة للأراضي، ممَّن يعرفون بالشيوخ أو الأغا، يسيطرون علىٰ الحياة اليومية، وقد ظلت المحافظات الغربية للأناضول في الحقيقة مركز الحركة[2].

---

(١) "Münazarat", *RNK*, 2:1947.

(٢) لا تزال مدن غرب تركيا صاحبة أكبر نسب المبيعات لمطبوعات النور.

مع توسع ميزات الحداثة جهة الأطراف، تحولت حاجات الأفراد إلىٰ الهيكل الرمزي وإلىٰ الدين. فعلىٰ سبيل المثال: علىٰ الرغم من أن البيئة المدينية تميل إلىٰ تشجيع الشك، يصبح الدين في المدينة صورة من صور الهوية ونظامًا شبكيًا يسمح للمرء بأن يتعامل مع مشكلات المدينة. وقد أدَّت الهجرة السريعة لسكان الأرياف إلىٰ المراكز الحضرية نتيجة لنمو الظروف الرأسمالية إلىٰ إيجاد حاجة ضرورية لأسلوب ديني جديد وهو الذي سعىٰ النورسي ببراعة لتوفيره، وقد انطوىٰ مشروعه علىٰ انفصال داخل التراث الإسلامي، انفصال يمكن أن يتناسب مع الظروف المتسارعة التطور لسكان الأرياف ممَّن تم اجتثاثهم حديثًا ونقلهم إلىٰ المراكز الحضرية.

وبمميزاتها النصية، صنعت حركة النور احتمالات جديدة لأولئك الذين كانوا قد انتقلوا من المناطق الريفية إلىٰ المراكز الحضرية، وكانت لديهم رغبة في إعادة بناء مفهومهم للإسلام في عصر يسوده الشك والوضعية، وقد قامت هذه (المجتمعات المعتمدة علىٰ النص) بعلمنة الإسلام في محاولة لجعل الأدوار العلمانية للطبيعة والحياة تستوعب الاهتمامات والمفاهيم المقدسة.

وأصبحت الكلمة المطبوعة وسطًا لتكوين وعيٍ نورسي، وكانت إحدىٰ المميزات الأساسية الأخرىٰ لحركة النور أنها كانت تركز علىٰ أهمية العقل مقارنة بالمعجزات في الفهم الديني.

⋆ تكوين المجتمعات المعتمدة على النص في صورة الدرسخانة:

بعد وفاة النورسي (عام ١٩٦٠م)، تحولت الدائرة المقربة من أتباعه إلىٰ (مجتمعات معتمدة علىٰ النص)، وانتشرت في أنحاء تركيا، وإذا كانت أفكار النورسي قد أعطت معنىٰ للحياة اليومية لأتباعه، فقد كانت الاستراتيجيات التنظيمية لهذه الدائرة هي التي وفرت لها الموارد المؤسسية والدينامية لتصبح حركة اجتماعية ودينية رائدة، وقد كانت تلك (المجتمعات المعتمدة علىٰ النص) تجتمع وتقرأ وتفسر نصوص النورسي في أماكن تسمىٰ إحداها بالدرسخانة. والدرسخانة عبارة عن شقة خاصة، أو بناء من طابق واحد تلتقي فيه مجموعة من الناس لقراءة كتابات النورسي بصوت عالٍ والنقاش فيها، وعلىٰ الرغم من أنَّ هدفه كان تقديم كتاب لا يحتاج إلىٰ معلم لفهم معناه، فقد ساهم انتشار العمل من خلال قراءته داخل هيكل الدرسخانات

في تكوين وعي اجتماعي سياسي إسلامي مشترك.

لقد أصبحت رسائل النور هي الأداة التي يتم من خلالها ربط الجماعات المتنوعة معًا، وفي الدرسخانة، تتطور القراءة إلىٰ نوع من عملية التكوين المجتمعي واسعة النطاق في وجود عدد من الأنشطة الاجتماعية التي تقوي الروابط الاجتماعية، وفي المجتمع التركي الآخذ في التمدن، يكون الناس منعزلين ويبحثون عن طرق للارتباط بالناس.

إنَّ قراءة الكتاب نفسه واستبطان المفردات ذاتها يلعبان دورًا مُهمًّا في ارتباط الناس، ومن خلال القراءات الجمعية، يتعلم النورسيون ميثاق عمل قياسيًا جديدًا يشكل فهمهم للعالم ويمثل أساسًا للعمل، وقد ألهمت هذه المعتقدات أي الأعمال تعد خيرة ومطلوبة، وما الأخرىٰ التي ينبغي تجنبها.

لأجل فهم تأثير رسائل النور في بناء المجتمع؛ فإنَّ المرء ينبغي أن يستكشف معنىٰ قراءة نص من نصوص النور. إنَّ نمط القراءة الدينية ينشئ علاقات معينة بين القارئ وبين كتابات النورسي. ونتيجة لهذه القراءة المؤسسية؛ يطور القراء موقفًا إدراكيًا وأخلاقيًا محددًا تجاه أنفسهم وتجاه بعضهم البعض وتجاه المجتمع ككل. إنَّ هذه العلاقة بين القراء وبين ما يقرؤونه لم تحظ بدراسة دقيقة بعد. بعض القراء يكونون مهارات فنية في استخراج معانٍ متنافسة عديدة من النص، واللغة العامية السردية التركية للنورسي وكتابته الاستعارية تقدمان نسقًا غنيًا وديناميًّا من النصوص، والذي يمكن اختباره لفهم التحديات المعاصرة والاتصال العميق للعلاقات البشرية.

إضافة إلىٰ ذلك: فإن المشاركين الجدد في حلقات القراءة هذه يشَجّعون علىٰ استبطان نزعة معينة في توجههم نحو رسائل النور. إنَّ رسائل النور تعطي القوة لقارئها من خلال توفير رؤية كونية ونظام أخلاقي للعمل، وبصورة ما، تصبح الرسائل بمثابة مخزون من الكنز يمكن للمرء الحفر فيه لاستخراج معانٍ أعمق استجابة للرغبة البشرية في الوصول إلىٰ المعنىٰ؛ لذلك فإنَّ كل اجتماع لقراءة رسائل النور يفتح آفاقًا جديدة؛ لأنَّه ليس ثمة عملية قراءة نهائية عندما يتعلق الأمر باكتشاف معنىٰ النصوص الدينية.

إنَّ النورسيين يعتقدون أنَّ قراءة هذه النصوص ضرورية للمحافظة علىٰ التوازن والشعور بالمجتمع، وبصورة ما، تصبح القراءة طريقة لفهم واكتشاف (وليس صنع)

الذات وتطوير موقف أخلاقي يمكن من خلاله التعامل مع القضايا الاجتماعية والتنوع. إنَّ فعل القراءة يصبح عملية اكتشاف للذات. إنَّ الفارق الكبير بين القراءة الدينية والقراءة المعتادة للروايات والمجلات والكتب الدراسية هو أنه في أثناء الصور الأخيرة من القراءة؛ فإنَّ المرء يقرأ للحصول علىٰ المعلومات أو تحقيق المتعة أو تهذيب بشرية المرء بهدف اكتشاف مهنة في الحياة، أمَّا في الصورة الأولىٰ من القراءة؛ فإنَّ المرء يسعىٰ نحو إرضاء النفس، ويؤكد قراء رسائل النور علىٰ أهمية القراءة أكثر من الكتابة، بل ويحفظون بعض المقالات، والتي يستحضرونها في أثناء مناظراتهم ونقاشاتهم بغرض تكوين حجة ما.

إنَّ القراءة تصنع مجتمعًا، وتصبح القراءة الجمعية نشاطًا طقوسيًّا للتأكيد علىٰ هذا الاجتماع المشترك، فالقراء لا يدربون فقط علىٰ التفكير في معنىٰ الآيات القرآنية وإنَّما علىٰ التفكير في العالم من حولهم أيضًا؛ لأنَّه، ووفقًا لرسائل النور؛ فإنَّ الخلق هو الجزء الأساسي من الوحي؛ ولذلك فإنَّ قوة ورحمة الإله لا تنقلان فقط من خلال النصوص المقدسة، وإنَّما من خلال الآيات المادية ونظام الخلق أيضًا.

إنَّ الناس يحتاجون إلىٰ تطوير أعينهم وقلوبهم لتلحظ قدرة الإله، وقد كان النورسي يجادل بأن الدرجة التي يمكن بها للمرء أن يفهم الإله تعتمد علىٰ قدرات المرء (من حيث التعليم والعمر والمنصب)، وعلىٰ استعداده لفهم قوة الإله، وعندما يفهم الناس قوة الإله ويطورون قناعة داخلية؛ فإنَّهم يعملون بعد ذلك بطريقة تجعلهم يستشعرون وجود الإله في حياتهم. وبعبارة أخرىٰ: فإنَّ المعرفة تتطلب القناعة، والقناعة بدورها تولد العمل. وبالتالي؛ فإنَّ رسائل النور تكون إيمان هذه الجماعات المعتمدة علىٰ النصوص، لكن هذا الإيمان يكون أيضًا معنىٰ رسائل النور، وبعض المجتمعات المعتمدة علىٰ النصوص تكون أكثر حماسة للقيام بتطوير القراءات المفتوحة لرسائل النور. لقد كان الفهم الفردي لرسائل النور -دائمًا- خاضعًا للتحقق والفحص مقابل فهم المجتمع، وبصورة ما، فليس ثمة سلطة مجتمعية للسيطرة علىٰ المعنىٰ وقراءة رسائل النور سوىٰ سلطة مجتمع القراء.

نتيجة لإخلاصهم الشديد لهذه النصوص الأساسية، طور النورسيون لغة منفصلة وإطار عمل إدراكيًّا يفرقهم عن باقي الجماعات الإسلامية في تركيا، والوظيفة

الأساسية لتلك المجتمعات المعتمدة علىٰ النصوص هي الاستماع والتأمل في النصوص ونشر معناها في المجتمع، وباعتبار تحولها إلىٰ الطابع المؤسسي من خلال الدرسخانات، تم تحويل قراءة رسائل النور من عملية صامتة داخلية إلىٰ تجربة مشتركة تفاعلية بشكل أساسي، وبمجرد قراءة رسائل النور، والتي يتم التعامل معها كعلم ممنوح برحمة الإله؛ فإنَّها تصنع مواقف مشتركة تجاه عالم الظواهر وتجاه التفاعلات المجتمعية.

علىٰ الرغم من إغراق النورسي للعالَم بالعلم؛ فإنَّ النورسيين يعتقدون أنَّ علم النورسي لم يكن مكتسبًا ببساطة، وإنَّما كان منحة إلهية. لقد قام النورسي في الحقيقة بفرض المعنىٰ الديني علىٰ العالم وعبَّر عن التناسقات في الحياة والطبيعة بأنَّها تجليات للإله. بالنسبة إلىٰ النورسي؛ فإنَّ عملية المعرفة تستلزم جهدًا لاكتشاف قوة ووجود الإله في الكون.

إنَّ إطار العمل الإبستيمولوجي النورسي يمتزج مع الميتافيزيقا؛ لذلك فإنَّ الفكر لا يمكن أن يتحرر من التأثير الميتافيزيقي، ويتم التعبير عن تعاليم النورسي ومحاولته لإدراك الحقيقة من خلال تناظرات تجعل من تعقيد العالم أمرًا قابلًا للفهم[١].

كتب النورسي مصاغة بأساليب مقارنة استعارية وبصيغة السرد، والعلم المتعلق بالخالق والمخلوقين مغروس في هذه السرديات؛ لذلك فأسلوب النورسي ليس أسلوبًا بحثيًا أكاديميًا، والقصص معادة التمثيل مرة أخرىٰ لتحكي القصة الكبرىٰ عن الخالق.

إنَّ هذا النمط الجديد من الأدب قد لعب دورًا أساسيًا في عملية الأسلمة كمجال استطرادي لتكوين ونشر الأفكار[٢]، وقد كان التعليم التقليدي للعلماء، علىٰ

---

(١) يقدم علي مرمر صفات أتباع النورسي في: "*Aspects of Religious Identity*: Nurcu Movement in Turkey Today" (Ph.D. diss., University of Durham, U.K.,1985), 388-90 Fahri Çakì, "New Social Classes and Movements in the Context ofPolitico-Economic Development in Contemporary Turkey" (Ph.D. diss., TempleUniversity, Philadelphia, PA, 2001).

(٢) الثقافة الجديدة، أي: الثقافة الجماهيرية التي كان الجميع فيها عبارة عن قراء، كانت لاعبًا أساسيًّا في تكوين الوعي السياسي الإسلامي.

النقيض، يؤكد علىٰ حفظ نصوص، وأنماط أفكار وممارسات معينة. لقد كان النورسي يستجيب لأزمات العالم الإسلامي، ولعدم قدرة العلماء علىٰ معالجة الأزمة، وهو الأمر الذي كان ظاهرًا لمفكرين بارزين آخرين مثل محمد عبده ومحمد إقبال. لقد حاول النورسي التعامل مع المشكلة من خلال وضع النص نفسه كمصدر للسلطة والشرعية.

بحسب وجهة نظر النورسي، لا يزال ثمة رابط بين الشفهية والنص، لكنَّ النصَّ متحررٌ من الهيمنة السلطوية للعلماء ومنفتح للقراءة الجماهيرية. لقد كان العلماء قد اكتسبوا قوتهم من خلال احتكارهم لتفسير النصوص، فعندما كان العامة يطرحون الأسئلة حول القضايا الاجتماعية، كان العلماء يجيبون بشكل تقليدي بأنهم باعتبارهم حماة التراث؛ فإنَّهم لا يلزمهم تقديم شرح أو تعليل لقراراتهم، حيث إنَّ سلطتهم لاتخاذ هذه القرارات كانت متأصلة في لقبهم ودورهم التقليدي، وفي ظل سيطرة المذهب التجريبي للتعليم الجمهوري ومع علمنة القانون، توصَّل النورسي إلىٰ نتيجة أنَّه ثمة حاجة لتوضيح الدين للجماهير علىٰ أسس شخصية ومجتمعية وأصرَّ علىٰ ضرورة أن يكون للأفراد قدرة علىٰ الوصول المباشر إلىٰ فهم المعتقدات الدينية.

وقد أعلن رسائل النور مجالًا للتعليم وإنتاج المعرفة يمكن أن يواجه التوجهات الوضعية في التعليم الرسمي[1]، وبالتالي؛ فقد تم نقل (مجالات المعرفة) هذه من العلماء ونُزل الصوفية إلىٰ النصِّ المطبوع، وما زال للحوار الشفهي دور في الحلقات النورسية، لكنَّ النصية والوسائط المقروءة أصبحتا النمط السائد[2].

في سياق محاولة فهم تأثير الثقافة والطباعة علىٰ المجتمعات الإسلامية، من المهم ألَّا يساوي المرء بين الثقافة بمعناها العام وبين ثقافة الطباعة. لقد كان أكثر العلماء

---

(١) للمزيد حول التعليم الرسمي وغير الرسمي ودور النورسي، ينظر مقالي: "The Assassination of Collective Memory: The Case of Turkey", *Muslim World 89*, 3-4 (1999), (صفحة/ ١٩٣-٢٠٧).

(٢) لقد ساعد النص المطبوع علىٰ إنشاء منظمات اجتماعية جديدة. ونتيجة لتحولهم تجاه المطبوعات، يبدأ الناس في تسطير خبراتهم علىٰ الورق ويتم تشجيع التفكر، ويؤدي هذا بدوره إلىٰ صنع علاقة وثيقة بين الأدب والحياة، وعلىٰ الرغم من تعبير الناس عن تجاربهم، يبدأ الأدب فيما بعد في صياغة الحياة الاجتماعية؛ من لقائي مع نظيف جوردوغان حول دور الطباعة والكتب، بتاريخ (٩ مايو ١٩٩٧م).

مثقفين، لكنَّهم لم يكونوا جزءًا من ثقافة الطباعة؛ لأنَّهم لم يكونوا يعتمدون بشكل أساسي علىٰ النصوص؛ وإنَّما علىٰ الأنماط الشفهية من التواصل، وقبل ثلاثينيات القرن العشرين، كان كل من طباعة الكتب والثقافة عمومًا في تركيا منخفضة إلىٰ حدٍّ بعيد. لم يكن الاتجاه السائد في تركيا تحولًا مباشرًا من الثقافة الشفهية إلىٰ ثقافة الطباعة؛ وإنَّما صورة من التعايش بين الاثنين، وإذا قام المرء بدراسة التفاعلات بين الثقافة الشفهية وثقافة الطباعة؛ فإنَّه يرىٰ كيف أنَّ ثقافة الطباعة قد أصبحت هي الثقافة السائدة بشكل تدريجي. إنَّ أحد التوابع الرئيسة لهذه (الهيمنة الطباعية) في الخطاب الإسلامي علىٰ المستوىٰ الشعبي هو أنَّ التبادل الشفهي لا يحمل نفس الشرعية والسلطة التي يملكها التبادل المكتوب.

ومع نمو الثقافة وإصرار النورسي علىٰ القراءة الجماعية لرسائل النور، ظهرت حاجة الدرسخانات إلىٰ القيام بنشاط تفسير نصوص النورسي، وقد أدَّىٰ التجمع لدراسة أعمال النورسي إلىٰ تشجيع بعض الممارسات بين النورسيين؛ فقد ساعدت رسائل النور وإنشاء الدرسخانات علىٰ تكوين فضاء اجتماعي بين الفضاء الخاص والدولة نظَّم فيه النورسيون أنفسهم كجماعة ضغط اجتماعية، وهذا الفضاء العام، بحسب يورجن هابرماس، كان فضاء عامًّا مضادًا في مواجهة الفضاء الواقع تحت هيمنة الدولة العلمانية ومؤيديها(١).

إنَّ وضع كتابات النورسي ضمن سياقات الخطاب السائدة لتلك الفترة يوحي بوجود علاقة بين النصِّ ومؤلفه، لكن أتباع النورسي كانوا يقرؤون الكتب ليجيبوا عن أسئلة حالية؛ ولذلك فإنَّ رسالة النورسي يعاد إنتاجها ضمن سياق تحديات الزمن الحاضر، وهذا التسجيل لسردية النورسي يحدث إمَّا في حلقات التفسير أو في كتب الشروح والتعليقات، وحيث إنَّ الطباعة الإنتاجية الكبيرة للكتب تخرج المعرفة عن سياقها؛ فإنَّ الجمهور القارئ أو المستمع يميل إلىٰ إعطاء معانٍ جديدة لما يقرأ

(١) Geoff Eley, "Nations, Publics, and Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth Century", in *Habermas and the Public Sphere*, ed. Craig Calhoun (Cambridge: MIT Press, 1992). في هذا المقال، ينتقد إيلي مفهوم هابرماس للفضاء العام ويطرح فكرة (الفضاءات المتنافسة)، (صفحة/ ٣٠٦).

ويسمع. إنَّهم ينخرطون في العملية المعقدة لتسجيل الرسائل والتي يتم في أثنائها الاستبطان.

★ النادي (الفلكلوري) الجديد: الدرسخانات كحلقات قراءة:

لقد ساعدت سياسة الباب المفتوح في الدرسخانات والاجتماعات الأسبوعية علىٰ تسهيل نشر أفكار النورسي، وهذه المؤسسات ليست فقط مراكز لقراءة أعمال النورسي؛ وإنَّما هي أيضًا أماكن لإعادة التأكيد علىٰ هوية إسلامية خاصة ولتبادل الآراء بشأن القضايا السياسية، ومن خلال هيكل الدرسخانة، اكتسب الخطاب النورسي قدرة تعبيرية صلبة في مجالات خارج الميدان الديني البحت، وأصبحت الدرسخانات شبكات اجتماعية اقتصادية وبشكل غير مباشر، سياسية تمكنت من خلالها القطاعات الصاعدة طبقيًّا من الطبقة المتوسطة المتدينة من بناء الثقة والعلاقات ومن التنافس في اقتصاد السوق الرأسمالي، وقد كان التعاون التجاري أحد أهم الإنجازات الاجتماعية والاقتصادية للدرسخانات.

ولأجل فهم أوضح لطريقة عمل وأهمية الدرسخانات النورسية المعاصرة في تركيا؛ فسأقوم بوصف زيارة لإحداها في حي تاميرهانه بإسطنبول[1]. دعيت لحضور إفطار رمضاني في درسخانة مقامة في شقة بالطابق السادس بأحد الأبنية، وقد كانت الشقة المكونة من ثلاث غرف نوم وغرفة جلوس مشتركة بين ستة مقيمين دائمين جميعهم من الطلبة، وكان الحضور حوالي (٢٠ شخصًا)، أغلبهم من مُلَّاك تجارات التجزئة الصغيرة، ومع أستاذ بالجامعة - متخصص في الهندسة الميكانيكية، وكان الجميع يعرفون بعضهم البعض، وفي أثناء حواراتهم الأولية، تركز أغلب الكلام علىٰ الحالة الاقتصادية والتجارية لتركيا، فهذه الدرسخانات ليست بالتالي مقيدة بالقضايا الدينية؛ وإنَّما هي أيضًا مراكز للتواصل التجاري وتبادل المعلومات حول السوق، وبعد حوار دام لنصف ساعة، انضم الجميع لتناول طعام الإفطار.

(١) في أثناء عملي الميداني، قمت بزيارة (٢٣) من درسخانات النور في أنقرة وبايبورت وأرزوروم وإسكيشهير وإسطنبول وقونيا ما بين (عامي ١٩٩٤، و٢٠٠١م) إضافة إلىٰ (١٨ درسخانة)، في ألمانيا وهولندا في (أغسطس من عام ٢٠٠١م).

عادة ما يكون الشخص الذي يقود النقاش التفسيري أعلىٰ الحاضرين في المستوىٰ العلمي ويحظىٰ بالنصيب الأكبر من الاحترام بين الآخرين، ويطلق الطلبة المقيمون في الدرسخانة علىٰ ذلك الشخص لفظ آبي (أو الأخ الأكبر)، ومن ظاهر الحوارات والتفاعلات، كان من السهل تمييز القائد، ويُحدد الفرق في المركز في الدرسخانة بحسب من يحسن معرفة وتفسير رسائل النور بصورة أفضل، وأصبحت المعرفة والتعليم الرسمي مصدر قوة في هذا السياق، والأمر المهم هنا هو قدر التركيز علىٰ التعليم الرسمي ودوره في إنتاج الإسلام؛ فأئمة مساجد الأحياء لا ينظر إليهم نظرة جادة في هذا الصدد؛ لأنهم يُعتقد أنَّهم دوغمائيون في توجههم، وبالتالي؛ فهُم غير قادرين علىٰ امتلاك نوع القدرة التفسيرية، كما هو شأن الحاصلين علىٰ التعليم من الدولة الحديثة، وفي أثناء الصلاة، فليس كبار السن، ولا من يحفظ كَمًّا أكبر من القرآن هم مَن يؤُمُّون الصلاة؛ وإنَّما ذلك الشخص الذي يعد تفسيره لنصوص النورسي الأكثر موثوقية بشكل عام، وفي حالتنا هذه، كان ذلك الشخص هو مراد، أستاذ الهندسة الميكانيكية، ومع ذلك، فثمة ترتيب هرمي، وفقًا للسن، في الطريقة التي يجلس بها الموجودون في الغرفة، فيجلس الشباب أقرب إلىٰ الباب ويجلس المفسر في الوسط.

وبعد الإفطار، يؤم المفسر الصلاة ويقدم الدرس، قراءة وتفسير لعمل النورسي، وللمفسر وظيفة (مزدوجة): (١) أن يقرأ عمل النورسي بصوت عالٍ ويقدم، في أثناء عملية القراءة، ترجمة تركية للكلمات العربية والفارسية والعثمانية. و(٢) أن يفسر النص باعتبار الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية السائدة، ويدخل المفسر أفكاره هو في ثنايا نص النورسي، متأملًا في فكره وفهمه هو. فعلىٰ سبيل المثال: وفي أثناء الدرس الذي حضرته، تحول المفسر النورسي إلىٰ أخصائي بيئي، زاعمًا: «أنَّ جوهر الإسلام هو التوازن والعدالة في البيئة والمجتمع. ثمة عدالة في هذا العالم وتوازن بين الطبيعة والمجتمعات الإنسانية. وهذا التوازن لا يمكن الحفاظ عليه إلَّا إذا تمت المحافظة علىٰ توازن التعايش بين بني البشر والطبيعة. إنَّ الله لم يخلق شيئًا عبثًا أو زائدًا في هذا العالم. كل شيء له وظيفة، علىٰ الرغم من أنَّنا قد لا ندرك تلك

الوظيفة. وهذا أيضًا يشير إلىٰ قوة الإله، إنّنا ما زلنا لا نعلم ما يكفي عن مكان كل حيوان وحدث طبيعي خلقه الله. إنَّ النظام في الطبيعة يثبت وجود إله، ويقدم النورسي قوة الإله إلىٰ واجهة الصورة ويجدد إيماننا. إنَّ الشيوعيين والملحدين يرون الطبيعة هي مصدر القوة، لكن النظام في الطبيعة يشير إلىٰ وجود إله متعالٍ[1].

لقد استخدم المفسر بشكل مستمر مماثلة الطبيعة كنظام منتظم لإثبات وجود الإله، وقرب نهاية تفسيره، سأل بضعة أشخاص بعض الأسئلة، لكن هذه الأسئلة كان المراد منها تسهيل التفسير وليس تحدي النورسي أو مفسر الكلام. وفي إجابته، أعطىٰ المفسر أمثلة من إسطنبول ومن الحي قائلًا: «انظروا إلىٰ بيئتنا، لقد كان هناك توازن مع الإله وقد دمرناه نحن بأيدينا وها نحن ندفع الثمن، فمنذ عشر سنوات، كانت هناك حدائق أكثر في هذا الشارع، وانظروا إليه الآن، فهناك أبنية أكثر الآن»[2]. يقوم المفسر بصياغة رسالة النورسي في السياق الحديث وداخل التجارب اليومية.

وبعد الدرس، استمتع المستمعون بشرب بعض الشاي وعاد النقاش مرة أخرىٰ إلىٰ التجارة، وفي حواري مع طلبة الجامعة، أدركت أنّهم لا يقرؤون أي كتاب (غير أكاديمي) بخلاف أعمال النورسي. وقال لي أحد الطلبة: إنَّ الإخوة الكبار لا يريدون أن (يشتتوا انتباههم بالكتب الأنيقة)، وتم تعريفي بأحد الإخوة الكبار (أحد خريجي جامعة الشرق الأوسط التقنية وممَّن يعملون في مؤسسة فيصل للتمويل)، وقام هو أيضًا بتفسير أحد الفصول.

إنَّ من الجلي أنَّ الدرسخانات أكثر من مجرد مؤسسات دينية، فهي تقوم أيضًا بدور قنوات تجارية يتم من خلالها التوظيف، بل وتوفير رؤوس الأموال للاستثمار بين الأقران من النورسيين، كما أنَّ لهذه الدرسخانات أيضًا بعدًا طبقيًّا قويًّا، فالأشخاص الأكثر ثراءً يجتمعون عادة في درسخاناتهم الخاصة بأحياء الطبقة الراقية، وعادة ما تتفاوت تفسيرات رسائل النور بحسب التكوين الطبقي لكل درسخانة، وقد كانت التجمعات النورسية والنقشبندية التي ازدهرت في الثمانينيات والتسعينيات قد ازدهرت

---

(١) من ملاحظاتي علىٰ زيارة لدرسخانة نورية، بتاريخ (٢٠ فبراير ١٩٩٤م).

(٢) من ملاحظاتي علىٰ زيارتي بتاريخ (٢٠ فبراير ١٩٩٤م).

في أوساط صغار التجار والمجموعات المهنية النامية في تركيا.

إنَّ ثمة أسبابًا عديدة لهذا النمو المتزايد للشبكات الإسلامية التقليدية والحديثة. لقد ساهمت إدارة الدرسخانات النورسية بأسلوب الأندية هذا باعتبارها مراكز لتبادل الاستشارات القانونية والتجارية في انتشار شبكة الدرسخانات النورسية في أنحاء تركيا، خاصة في المدن الكبرىٰ التي تمر بحالة من النمو الاقتصادي، كما يبين الاطلاع علىٰ الجدول (١-٧).

إنَّ الدرسخانات أكثر انتشارًا في المناطق الصناعية منها في المناطق الريفية، أو مجتمعات الطبقة الكادحة، والنورسيون في غالبهم من خريجي الجامعات ممَّن يعملون في شركات صغيرة، أو يملكون أعمالًا تجارية صغيرة، وقد أشارت لقاءاتي في أرزوروم وإسطنبول وقيصري وقونيا إلىٰ أنَّ الوظيفة الاجتماعية للدرسخانة تميل إلىٰ جذب التجار والمهنيين، الذين يحققون منافع اقتصادية من خلال المحافظة علىٰ عضوية مثل هذه الجماعات.

ومنذ أوائل التسعينيات، علىٰ سبيل المثال، سمح هذا التضامن الاجتماعي الاقتصادي لشبكة الدرسخانات النورسية بالهيمنة علىٰ توزيع بعض المنتجات المنزلية مثل المنظفات والأغذية المعالجة والمنسوجات، ومن خلال هذه الشبكات النورسية ذات الجذور الإسلامية والشكل الاجتماعي؛ سعىٰ النورسيون إلىٰ إقامة شعور اجتماعي داخل الدولة العلمانية، وأصبحت الدرسخانات النورسية هي المؤسسات التي تعمل علىٰ دمج الفرد في المجتمع.

إنَّ الدرسخانات كيانات مركزية للهوية النورسية وهي تساعد علىٰ تكوين الشبكات الوثيقة متعددة الأوجه من العلاقات بين الأتباع، الذين يمكنهم تكوين رابط من الثقة والأخلاق العالية فيما بينهم، وباعتبارها قنوات غير رسمية لتدفق الأفكار ورأس المال والأفراد، تساعد الدرسخانات علىٰ مأسسة نمط من السلوك في المجتمع.

الجدول (١-٧): نمو أعداد الدرسخانات في المدن التركية الكبرى

	١٩٧٠	٢٠٠٠
أدابازاري	٥	١٢٣
بورصا	٥	٩٤
إسكيشهير	٠	١٩
أرزوروم	٦	٦٧
إسطنبول	٢٣	٣٤٩
قيصري	٢	٦٠
قونيا	٣	١٨٢
فان	١	٨

لقد ساعدت كتابات النورسي علىٰ تكوين آليات جديدة للترابط الاجتماعي (درسخانات، مؤسسات، مجلات، جمعيات خيرية)، والتبادل الفكري وزيادة في الوعي بالرأي العام، وقد استغلت حركات النور الشبكة غير الرسمية من حلقات القراءة كنقطة انطلاق في عملية بناء الفضاءات العامة المضادة الجديدة. وبتعبير المجال العام المضاد، أعني: المجالات التي يجتمع فيها الناس في الأماكن العامة دون حصر لهوياتهم الإسلامية، ويبتكرون معاني وأفكارًا مشتركة جديدة لنقد الهويات والسياسات العامة السلطوية والمؤيدة رسميًا. وفي هذه المجالات العامة المضادة، يقدم الكتاب ذوو الميول الإسلامية مفهومًا بديلًا (للحياة السعيدة) مصحوبًا بمبادئه القياسية الخاصة.

وإضافة إلىٰ ذلك: فإنَّ الفضاء العام المضاد يقوم تحت ظروف معينة بامتصاص الفضاء (الرسمي)؛ لأنَّ غرض الفضاء المضاد هو تغيير الأسس القياسية للفضاء الرسمي واستراتيجيات تشكيل القضايا الاجتماعية[1]، فعلىٰ سبيل المثال: أنتجت

---

(١) كانت نيلوفر جوله، عالمة اجتماع تركية بارزة، عاملًا مؤثرًا في التأكيد علىٰ الارتباط بين الممارسات المؤسسة بشكل خاص وبين استغلالها في المجال العام. وقد كانت أول عالمة تقوم بفك تركيب =

القومية التركية فضاء عامًا قوميًا (رسميًا) تم فيه تهميش أي نقاش ديني أو إثني وإجباره علىٰ إنشاء فضائه المضاد غير القانوني، ومع التحرير والتنوع الاقتصادي في تركيا فقد أمكن للفضاءات العامة الدينية والإثنية أن تندمج تدريجيًا في المجال العام.

إنَّ الدرسخانات عبارة عن مجالات للتواصل الاجتماعي بشأن الفضائل الدائرة حول المجتمع من خلال القراءات والحوارات والنقاشات والصلوات، ففي الثمانينيات، أدَّت شبكات الدرسخانات غير الرسمية، إلىٰ جانب شبكات الإعلام، إلىٰ إنتاج عدة نتائج اجتماعية، وأظهر تكون المجالات العامة النورسية في أواخر الثمانينيات ثلاثة أشياء:

أولًا: أظهرت هذه المجالات كيف أنَّ السياسات المتنوعة للدولة والظروف الجديدة للسوق المخصخصة وفرص التواصل ساعدت علىٰ صنع الفضاءات المضادة، وقد ساعدت هذه المجالات بدورها علىٰ تسهيل ظهور فاعلين مسلمين جدد ذوي وعي سياسي.

ثانيًا: أظهرت هذه المجالات كيف أنَّ الدرسخانات تساعد ليس فقط علىٰ تكوين أخلاق اشتباك عامة مع (الآخرين الداخليين/الخارجيين)؛ وإنَّما تساعد أيضًا علىٰ بناء وعي ديني جديد.

ثالثًا: أظهرت هذه المجالات كيف تتحدىٰ هذه الدرسخانات حدود العام مقابل الخاص والقومي مقابل العابر للحدود القومية والعلماني مقابل الديني.

إنَّ حلقات الدرسخانة تظهر دور المؤسسات القياسية للمجالات العامة والخاصة المختلطة واستغلال (الثقة الاجتماعية) التي تم تكوينها بشكل غير رسمي في صياغة صور جديدة من الخير العام. إنَّ المثل الإسلامية من المسؤولية والعمل المتقن تلهم النشاط الإسلامي، وقد لعبت الدرسخانات، باعتبارها مجالات عامة دينية جديدة، لعبت دورًا مهمًا في نشر وتلقيح الأفكار والمهارات المدنية للنشاط. إنَّ هذه أماكن

= (الفضاء العام التركي الرسمي)، والتأكيد علىٰ الدور الإيجابي للدين في تقوية المجتمع المدني. فهمي للفضاءات (الرسمية)، والمضادة مستوحىٰ بقوة من التجربة التركية وكذلك من مشاركاتي في مجموعات نقاشية نظمتها جوله في ألمانيا والتي كانت تدرس دور الإسلام في المجال العام، إيسن (ألمانيا)، (١٣-١٤ مايو ٢٠٠٠م).

يتم فيها تكوين الرأي العام أو انتقاده من خلال استخدام الأفكار الدينية، وبالتأكيد؛ فإنَّ هذه المجالات ليست مجالًا عامًا هابرماسيًا وإنَّما هي، باعتبار توابعها، مجالات ضرورية لتكوين مجال عام أكبر(١). إنَّ شبكات الدرسخانات غير الرسمية ودورها في تكوين المجال العام تتطلب فهمًا جديدًا للعامة.

إنَّ الثقة المبنية علىٰ المستوىٰ الخاص وخارطة الإدراك الجديدة لفهم معنىٰ الحياة السعيدة تكون لهما توابع اجتماعية من حيث إنشاء إطار عمل للنقاشات العامة، فنتيجة للتوابع المترتبة عليه؛ يُعد الاجتماع في الدرسخانات لقراءة كتابات النورسي عملًا عامًا. وفي هذه الدرسخانات، يصبح الإسلام مصدرًا للتضامن وخارطة للمسؤولية الاجتماعية في تكوين الذات والمجتمع المسلمَين، وفي هذه الدرسخانات، يصبح جليًا أنَّ المسلم لا يكوِّن أبدًا هوية حصرية، وإنَّما قاعدة أخلاقية لتكوين هويات قبلية وإثنية وإقليمية وغير ذلك من صور الهوية.

ومع تنشيط اقتصاد السوق وتحرير النظام القانوني للسماح بالإذاعات الخاصة، استغلت حركة النور هذه الفرص لصنع فضاءات عامة مضادة، أو قامت بتحويل المجال العام (الرسمي)، ومن خلال القيام بذلك، استخدم الفاعلون النورسيون الإعلام للإجابة علىٰ خطاب الدولة. وبالإضافة إلىٰ ذلك: فقد كانت الثقة الاجتماعية المبنية محليًا في شبكات الدرسخانات تترجم إلىٰ أنشطة في التعليم والإعلام والاقتصاد والسياسة.

وكما تمت الإشارة؛ فإنَّ رسالة النورسي لا تسعىٰ إلىٰ التحويل المفاجئ للنظام الاجتماعي السياسي، وإنَّما كانت تسعىٰ إلىٰ إنشاء مجتمع ديني حديث الوعي. إنَّ شبكة الدرسخانات تشكل هوية نورسية مستقلة تختلف بشكل واضح عن هوية الحركات الإسلامية الأخرىٰ في تركيا الحديثة. فعلىٰ المستوىٰ الفردي: تقدم الهوية النورسية إطار عمل نظريًا لفهم التفاعلات الاجتماعية. وعلىٰ المستوىٰ الاجتماعي: تعمل هذه الهوية كحد للعلاقة مع الجماعات الأخرىٰ. فعلىٰ سبيل المثال: يمكن

---

(١) Jürgen Habermas, "The Public Sphere: An Encyclopedia Article", in *Media and Cultural Studies*: Keyworks, ed. Meenakshi Gigi Durham and Douglas M. Kellner(Oxford: Blackwell, 2001), 102-107.

التعرف علىٰ النورسيين في الأماكن العامة من خلال سلوكياتهم ومظهرهم المميز، فوفقًا لياسين أكتاي، الأستاذ بجامعة سلجوق، يميز النورسيون أنفسهم عن الجماعات الإسلامية الأخرىٰ «بملابسهم شديدة الهندام المكونة من البدلة وربطة العنق، وحلاقة الوجه وشوارب اللوز [badem biyik] والشعر القصير ذي القصة الأنيقة، ومن الصعب جدًّا، إن لم يكن من المستحيل، رؤية نورسي يدخن أو يأكل أو يشرب في مطاعم الوجبات السريعة أو يجلس في المقاهي . . . إلخ»[1].

إنَّ التأكيد علىٰ المظهر باعتباره مؤشرًا علىٰ الإسلام (الحديث) أمر يؤخذ علىٰ محمل الجد من قبل النورسيين؛ لذلك فإنَّ رسائل النور تساعد علىٰ تأسيس مجموعة من السلوكيات للأشخاص الذين يجتمعون حول مفسر مثقف.

وباختصار: فإنَّ الدرسخانة عبارة عن ملتقىٰ للأنشطة والتفاعل الثقافي والاجتماعي. وحيث إنَّ الدرسخانات تعد أماكن مهمة، حيث يلتقي النورسيون، فهي تصبح مواطن لاستعراض الثروة والمستوىٰ الاجتماعي، فأي درسخانة يواظب النورسي علىٰ الحضور فيها تؤثر علىٰ مكانته وتعكس موقعه في المجتمع النورسي الأكبر. إنَّ هذا النظام الإسلامي للأخلاق، والذي ينبثق من بنية الدرسخانة، يؤكد علىٰ كون الحياة حديقة للإيمان ينبغي تعهدها، والعمل الجاد والسلوكيات الحسنة تمثل مميزات للأخوية النورية الجماعية.

⋆ مساحات الفرص السياسية والاقتصادية: التعددية الطاردة عن المركز:

في الثمانينيات والتسعينيات، أدَّىٰ تكون مساحات الفرص الجديدة واتساعها في السوق والتعليم والسياسة إلىٰ التعددية المستمرة لحركة النور، ومن خلال السعي إلىٰ استعادة الوحدة المفقودة والتفسير (الحقيقي) لرسائل النور؛ قامت كل مجموعة بتعميق الانقسام بشكل أكبر من حيث لم تقصد. إنَّ التغيرات الاجتماعية الاقتصادية الجديدة تحفز التفسيرات المستوحاة من النصوص التي توفر مداخل متنوعة إلىٰ نصوص النورسي، وثمة ثلاث جماعات كبيرة منبثقة حاليًا عن النورسيين: جماعة فتح

(١) Yasin Aktay, "Body, Text, Identity: The Islamic Discourse of Authenticity in Modern Turkey" (Ph.D diss., Middle East Technical University, Ankara, 1997), 195.

الله جولين، وجماعة الآسيوي الجديد (Yeni Asyaci)، وجماعة (Yeni Nesilciler) بالإضافة إلىٰ العديد من الجماعات الصغيرة الأخرىٰ. وفي الأناضول، توجد في كل بلدة تقريبًا حلقة قراءة بل وربما حلقات متنافسة في الحي الواحد، وهذه الجماعات لا تكون اتحادًا سياسيًّا ولا أيديولوجية محددة للإسلام السياسي. في الحقيقة: إنَّ إحدىٰ الصفات الأساسية للحركة الإسلامية في تركيا هي تفككها وتعدديتها. إنَّ توافر هدف واحد متمثل في زيادة الوعي الإسلامي ووجود (آخر خارجي) متخيل لا يكفيان في التغلب علىٰ ديناميكيات التفكيك، وتتخلل الولاءات الإقليمية والإثنية والجيلية والاجتماعية الاقتصادية الحركات الدينية، موفرة الأرضية للتفكك ومحسنة فرص تشكيل المجالات الاجتماعية والاقتصادية. وبالإضافة إلىٰ ذلك: تتنافس هذه الجماعات النورسية علىٰ التمتع برعاية الدولة ويؤدي هذا القرب السياسي أيضًا إلىٰ توليد التفكك.

ليس ثمة سلطة مؤسسية دينية لتنتج قراءة واحدة للقرآن والحديث في تركيا، وبينما تصبح الجماعات أكثر اهتمامًا بالطباعة، يزداد النزاع علىٰ التفسير نشاطًا، فبينما يسعىٰ المسلمون لإدخال المبادئ الإسلامية إلىٰ الممارسات اليومية لصنع التجانس واستشعار معنىٰ هذه الممارسات، يحتاج المسلمون إلىٰ تفسير هذه المبادئ في ضوء الأفكار الحديثة والمشكلات الراهنة، وينتج هذا التفسير بدوره آراءً متشعبة؛ لأنَّ الأفراد يفسرون هذه النصوص بناءً علىٰ أساس من تجاربهم واهتماماتهم الذاتية ومعرفتهم السابقة بالإسلام. إنَّ حركة النور وتعدديتها في السياق التركي تبيِّن قوة العوامل المؤسسية والمادية في تشكيل الأفكار. إنَّ ذات اعتمادية حركة النور علىٰ النصوص هي مصدر تعدديتها وتفككها؛ فالنزعة النصية تجلب معها قراءات وتفسيرات متنوعة وتفتح مساحات لتكوين الجماعات الجديدة بناءً علىٰ القراءات المختلفة.

وبالإضافة إلىٰ النصية: فقد لعب التحرير الاقتصادي والتحول الديموقراطي السياسي أيضًا دورًا حاسمًا في عملية التفكيك تلك؛ فقد قامت كل جماعة بتنظيم صحفها الخاصة وأنشأت مجتمعها من القراء، وسمحت فرص الطباعة والإعلام للجماعات المختلفة بتحويل الصحف إلىٰ مساحات استطرادية جديدة.

لقد كان النورسي يؤيد عملية التفسير، وليس التقليد الجامد، معتقدًا بأنَّ المسلم

لا يمكن أن يقول: «هذا ما يقوله القرآن»؛ وإنَّما ينبغي عليه أن يقول «هذا ما أفهمه من هذه الآية في هذا السياق»، وقد كان النورسي يرىٰ القرآن نصًا عضويًا ديالكتيكيًا غير تاريخي. إنَّه لم يكن يرىٰ تفسيرًا واحدًا متجردًا للقرآن؛ فكل الفهوم مشروطة بموضع المرء الاجتماعي الاقتصادي وجميع التفسيرات، بالتالي؛ تعد جزئية، ولم يكن النورسي يؤكد لا علىٰ الترجمة ولا الحفظ، وإنَّما علىٰ القراءة والتفسير.

إنَّ التفسير يسمح للأفراد بإعادة إنتاج معنىٰ الإسلام في حياتهم اليومية، وإعادة الإنتاج هذه تجعل الإسلام جزءًا من الحياة اليومية ومصدرًا للإلهام. تقليديًا، ثمة طريقتان لتفسير النص: الطريقة الظاهرية، وهي تفسير النص من الخارج باعتباره كيانًا موضوعيًا، والطريقة الباطنية، وهي تفسير النص باعتبار معناه الداخلي وعلاقته بالاستنتاج النهائي من النص، والتفسير الظاهري يأخذ المعنىٰ الحرفي للكلمة ولا يعير المعنىٰ العميق انتباهًا، وأمَّا التفسير الباطني؛ فيتطلب تدريبًا في المفاهيم والأساليب الإسلامية ويسعىٰ إلىٰ إعادة تفسير النص باعتبار الأهداف والأغراض.

ليس تفكير النورسي فقط هو الذي يعاد إنتاجه، وإنَّما كتبه كذلك. فعلىٰ سبيل المثال: لم يقدم النورسي أبدًا ترجمات تركية للمقاطع الدينية العربية، أو يقم بالإحالة إلىٰ مصادر الآيات، أو الأحاديث التي تظهر في كتاباته. لقد كان النورسي يعارض - دائمًا- الترجمات الحرفية للآيات القرآنية؛ لأنَّ ذلك يغلق المجال المتاح لتفسيرها، وبالمقارنة؛ فإنَّ الطبعات من كتبه تشتمل علىٰ إحالات لتعطي النصوص مصداقية أكبر، وتهدف التعليقات الجديدة علىٰ رسائل النور إلىٰ تشكيل الهوية الإسلامية وقواعد أخلاقية أوسع للتعاملات[1]. إنَّ القضية بالنسبة إلىٰ الجيل الثاني من النورسيين إذن ليست كيفية بناء وعي إسلامي؛ وإنَّما كيفية جلب هذا الوعي إلىٰ الحياة اليومية لأجل التغلب علىٰ تشظي الذات والمجتمع الأخلاقي. وتركز كتابات الجيل الثاني من المفكرين النورسيين علىٰ القضايا المعاصرة: الفراغ الروحي، ورحلة البحث عن الهوية في خضم التفكك المتزايد، والافتقار إلىٰ نظام مشترك للمعنىٰ، لكنَّ أحدًا لم يضع بعد أجندة سياسية محددة بناءً علىٰ كتابات النورسي. وأحد

---

(١) *Islam D*ünyasinda Kimlik Problemi ve Bediüzzaman Said Nursi (Istanbul: Yeni Asya, 1992).

الأسباب الرئيسة لذلك؛ هو أنَّ هدف النورسي الأساسي نفسه لم يكن تحويل النظام الاجتماعي والسياسي لتركيا، وإنَّما التركيز علىٰ تشكيل الوعي الداخلي للفرد المسلم. لقد كان يعتقد أنَّ التوابع السياسية والاجتماعية ستلحق تلقائيًّا بهذا الوعي الإسلام المعاد إحياؤه.

⋆ الصراع للسيطرة على إنتاج ومعنى رسائل النور:

لقد أدَّىٰ الجدل حول مسألة الثقافة الشفهية في مقابل ثقافة الكتابة داخل حركة النور إلىٰ تعددية ضمن الأفرع العديدة للحركة، وكان النمط السائد في المجتمع التركي هو الثقافة الشفهية حتىٰ السبعينيات، وقد كان ولا يزال ثمة، إلىٰ درجة كبيرة، خطاب ثقافي شفهي في تركيا، وقد تلت ثقافة الكتابة هذا التقليد الشفهي الغني عن قرب؛ وثقافة الطباعة ليست بالتالي تكوينًا مستقلًا.

لقد أدَّىٰ تحول تركيا السريع من استخدام الحرف العربي إلىٰ الحرف اللاتيني في (عام ١٩٢٨م) إلىٰ الحدِّ من توافر النصوص المكتوبة في أثناء المرحلة الأولىٰ من عمر الجمهورية، وقد كتبت رسائل النور خلال تلك السنوات، وقد أراد النورسي أن يجلب الثقافة المكتوبة إلىٰ المقدمة من خلال التأكيد علىٰ الخطاب القائم علىٰ النص بدلًا من التقليد الشفهي المعتمد علىٰ الشيوخ.

وقد أكد النورسيون علىٰ أهمية الدرس (ders) مقارنة بالحوار (sohbet) المعتمد لدىٰ الصوفية، وشهد هذا الأمر تحولًا واضحًا في تطور الفكر الإسلامي التركي السياسي والاجتماعي؛ فقراءة وتفسير كتاب ومعلومات مكتوبة هو أمر أكثر تجريدًا من حفظ القصص المنطوقة. إنَّ اكتساب العلم مباشرة من الشيخ أمر شخصي؛ حيث إنَّ النقل يتم في تفاعلات تحدث وجهًا لوجه. كما أكد النورسي أيضًا علىٰ التفكير العقلي والدليل، بدلًا من المعجزات، باعتبارهما الوسائل لاكتساب العلم. لقد كان يسعىٰ إلىٰ تطوير خطاب قائم علىٰ النص، لكن هدفه قُيِّد بالأنماط الثقافية السائدة من إنتاج واستهلاك المعرفة.

وقد كان النورسي نفسه يكتب بالعربية، وبعد وفاته، تمحور الجدل حول قضية ما إذا كانت كتبه ستطبع باستخدام الحرف اللاتيني الجديد أم بالحرف العثماني القديم،

وأدّىٰ ذلك إلىٰ انقسام في جماعة النور، ونشأ خط فاصل بين جماعة النساخ (Yazicilar) الذين كانوا يفضلون كتابة النص يدويًا وبين أولئك الذين كانوا يؤيدون الإنتاج واسع النطاق، ومن خلال الإصرار علىٰ إعادة إنتاج أعمال النورسي بالحرف العربي، أراد أولئك النورسيون الأكثر محافظة كذلك أن يخلدوا استخدام الحرف العربي كصورة من صور المقاومة لعمليات الحظر الكمالية، وأصرَّ النساخ علىٰ النقاش الشفهي لكتابات النورسي، مجادلين بأنَّ ذلك يضفي طابعًا شخصيًا علىٰ الرسائل التي تحتويها، وبقيادة الخطاط الإسبرطي هوسريف ألتينباشاك (١٨٩٩-١٩٧٧م)، رفضوا استخدام الآلات الحديثة والحرف اللاتيني في الإنتاج واسع النطاق، ولم تكن ثمة علاقة كبيرة بين هذا الأمر وبين النظرة الاستشراقية القديمة إلىٰ المسلمين التقليديين باعتبارهم معارضين للابتكار التقني، والتي هي نظرة يعتنقها أيضًا بعض العلماء الأتراك المعاصرين.

لقد كانت الأسباب بالأحرىٰ أعمق من ذلك بكثير؛ حيث إنَّ النساخ كانوا يعتقدون أنَّ استخدام الآلة يقلل من مصداقية النص ويزيل عنه الطابع الشخصي، وعلىٰ الرغم من أنَّ إعادة النسخ اليدوي تتطلب عملًا شاقًا وعناية؛ فقد كانوا يعتقدون أن هذه العملية تجعل الكتاب أكثر مصداقية وشخصية وتوفر الرضا النفسي الذي يغلق الفجوة بين المؤلف والقراء، ويمكن أيضًا النظر إلىٰ تقييد النساخ لإعادة الإنتاج واسعة النطاق لرسائل النور كانعكاس لورعهم واحترامهم للنص واهتمامهم بالحفاظ علىٰ محتواه الأصلي. لكن هذه القيود تهدف أيضًا إلىٰ احتكار معاني رسائل النور والسيطرة عليها.

بعد وفاة النورسي، سعىٰ أتباعه لإيجاد خليفة للحفاظ علىٰ الوحدة ولإبقاء المجتمع متماسكًا. لقد كانوا يبحثون عن شخصية تشبه الشيخ ليفسر نصَّ النورسي ويجعله قابلًا للفهم، وأصرَّ أولئك الذين كانوا قد درسوا مع النورسي علىٰ نظام الدروس، والذي كانت تقرأ فيه كتبه وتفسر من قبل الأتباع في مجموعة، واكتسب أولئك الذين كانوا يقومون بالقراءة والتفسير موقع سلطة داخل المجتمع، وتمت إعادة إنتاج هذا التقليد الشفهي جزئيًا من خلال هؤلاء الإخوة الكبار، الذين هم الأكبر سنًا في الدرسخانة.

في (عام ١٩٦٧م)، قررت مجموعة صغيرة من النورسيين المتعلمين (زبير

جوندوزالب وبكير برق ومحمد نوري جوليتش ومحمد أمين بيرينجي) إقامة دار نشر وصحيفة، وقام هؤلاء بتأسيس دار نشر محراب (Mihrab)، وبدؤوا في نشر مجلة الاتحاد (Ittihad) (١٩٦٨-١٩٧١م)، وكان مصطفىٰ بولات هو أول محرر لها[1]، وتم إغلاق المجلة (عام ١٩٧١م) من قِبل المحكمة العسكرية، وقررت المجموعة بعد ذلك، بقيادة جوندوزالب (١٩٢٠-١٩٧١م) طباعة صحيفة في (عام ١٩٧١م) تحمل اسم آسيا الجديدة (Yeni Asya)، وقاموا بتأسيس دار نشر آسيا الجديدة (Yeni Asya)، وتم نقل موظفي الاتحاد إلىٰ آسيا الجديدة.

وأصبحت الطباعة طريقة لإعادة إنتاج الرسالة النورسية ونشرها في أنحاء الأناضول، وبمساعدة تكنولوجيا النشر والوسائل الجديدة للتوزيع، أصبح النشر ركيزة مؤسسية أساسية في نهضة الإسلام التركي، وكانت هذه التطورات لا بُدَّ ستؤدي إلىٰ هيمنة ثقافة الطباعة في تكوين الخطاب الإسلامي في تركيا المعاصرة، وقد كان (الإخوة) النورسيون الذين يملكون السلطة والقوة من خلال قراءة وتفسير كتابات النورسي في الدرسخانات ناقدين لمثل هذه المغامرات عالية الكلفة في عملية الإنتاج واسعة النطاق للصحف والمجلات، وجادل هؤلاء بأنَّ رسائل النور لم تكن بحاجة إلىٰ وسط آخر للنشر، مثل المجلة أو الصحيفة، لأجل توضيح رسالة النورسي، وبالإضافة إلىٰ ذلك: فقد كانت هذه الجماعة المعارضة تخشىٰ من تسييس تعاليم النورسي من خلال تفسير رسائل النور لمعالجة الأحداث والجدالات الراهنة.

باعتبارهم مالكين لدور النشر التي أنتجت الصحف والدوريات، أجبرت جماعات النور علىٰ تغطية الأحداث العامة وعلىٰ الانخراط في الحياة السياسية اليومية في البلاد، وبالتالي؛ فلم تؤد أنشطة النشر إلىٰ إثارة الجدل داخل الحركة فحسب بل أدت كذلك إلىٰ المزيد من التسييس بشكل حتمي، وجادل سعود توبلاييجي، محرر كوبرو، بأنَّ «الطباعة كانت ضرورية لصنع تجانس في القراءة والتفسير لأعمال سعيد النورسي»[2]. وبالإضافة إلىٰ ذلك: فإنَّه يجادل بأنَّ الصحف ساعدت علىٰ قيادة الائتلافات السياسية وأعطت الأحزاب السياسية منصة لمخاطبة الناخبين.

---

(١) نشرت الاتحاد أول مرة في (٢٤ أكتوبر ١٩٦٧م)، وتمت طباعة (١٨٦ عددًا)، حتىٰ (عام ١٩٧١م)، وتفاوت مستوىٰ تداولها ما بين (٢٠,٠٠٠، و٢١,٠٠٠ نسخة).

(٢) لقاءاتي مع توبلايجي في إسطنبول يومي (١٥ مارس ١٩٩٥م)، و(٢ أغسطس ٢٠٠١م).

★ العوامل السياسية: السياسة الحزبية وقضية الإثنية:

مع زيادة تنوع المجتمع التركي وفقدان الأيديولوجية الكمالية للمزيد من رونقها، فقد باءت محاولات أي جماعة أو مذهب واحد لملء الفراغ الأيديولوجي بالفشل في مواجهة قوىٰ التفكيك والتعددية. لقد كانت مصادر هذا التفكيك التي أدَّت إلىٰ تكوين هذه الجماعات هي الاستقلالية المتنامية للحركة الإسلامية والإثنية والسياسة الحزبية والتميز الطبقي، وفيما يتعلق بالنورسيين؛ فقد سعت كل مجموعة لاستحضار (نورسي) متخيَّل مختلف لترويج أغراضها الخاصة، وقد أصبحت بعض المجموعات النورسية حتىٰ من بين المشاركين النشطين في النزاعات السياسية التي أصبحت ميزةً سائدة لتركيا المدنية بعد (عام ١٩٧١م).

في أوائل السعينيات، أصبحت الحركة السياسية الإسلامية، والتي كانت قد تكونت حول يمين الوسط من الحزب الديموقراطي ثم داخل حزب العدالة، أصبحت هذه الحركة قوة مستقلة مع تكوين حزب السلامة الوطني ذي الغالبية النقشبندية، وأيد جماعة من النورسيين حزب السلامة الوطني الإسلامي، وأدىٰ ذلك إلىٰ أول انقسام سياسي داخل حركة النور، وقد كان قرار جماعة النور بالمشاركة السياسية في غالب الأمر ردَّ فعل علىٰ سياسات حزب العدالة المؤيدة للأعمال التجارية الكبيرة في أواخر الستينيات، وبسبب عملية التحول الراديكالي السياسية لليسار التركي وهيمنته علىٰ الفن والثقافة، قرر أتباع حركة النور، مع كونهم غير متحمسين لذلك، أن ينخرطوا في العمل السياسي، وشارك عدد من النورسيين في تأسيس حزب السلامة الوطني ودخلوا بعد ذلك إلىٰ البرلمان، وتضمنت هذه المجموعة أحمد توفيق باكسو وحسام الدين أكمومجو وسودي رشاد ساروهان وجوندوز سيفيلجين، الذين أصبح جميعهم فيما بعد مساهمين كبارًا في الفرع التركي بإسطنبول لمؤسسة فيصل للتمويل المتمركزة في السعودية[١].

ونتيجة للاختلافات السياسية والأيديولوجية مع أربكان رئيس الحزب والسياسات

---

(١) أصبحت هذه المجموعة من النوريين مصرفيين ناجحين في الثمانينيات والتسعينيات. ينظر روشن تشاكير في: "Demirel'in Kozu Nurcular"، مجلة: ,(*Nokta*) بتاريخ (٣ مايو ١٩٨٧م)، صفحة: (١٢-٢٣).

المتبعة في أثناء فترة الحكومة الائتلافية؛ ترك برلمانيو النور حزب السلامة الوطني قبل انتخابات (عام ١٩٧٧م)[١]، وأدّىٰ هذا الانفصال عن حزب السلامة الوطني، والذي كان خاضعًا لهيمنة الأعضاء النقشبنديين في ذلك الوقت، أدّىٰ إلىٰ صنع توتر دائم بين حزب السلامة الوطني وجماعات النور، وقد كانت حركة النور ككل، بالإضافة إلىٰ ما سبق، تعاني عدم الثقة في حزب السلامة الوطني بقيادة أربكان، بل وأيدت بدلًا منه في تلك الفترة المبكرة حزب العدالة بقيادة سليمان ديميريل، ووفقًا لبعض النورسيين، فحتىٰ الدرسخانات كانت تستغل لأغراض سياسية هادفة إلىٰ دعم حزب العدالة.

في أثناء الحرب الباردة، أصبحت الحركة الإسلامية في تركيا مندمجة ضمن الاتجاه الاجتماعي الديني من القومية التركية، وأصبحت حركة النور، والملتفة حول صحيفة آسيا الجديدة، أصبحت جبهة قومية-دينية (milliyetçi ve mukaddesatçi) في مواجهة الهيمنة المتزايدة للأنشطة اليسارية في السبعينيات، وجادل أتباع النورسي بأنَّ الاعتقاد الإسلامي ترياق ناجع لمقاومة الحركة اليسارية. وانضم كثير من النورسيين البارزين إلىٰ (جمعيات مقاومة الشيوعية) (Türkiye Komünizmle Mücadele Dernekleri)، وحول ذلك الأمر بالتالي حركة النور إلىٰ كتلة محافظة قومية، ولعب بكير برق (١٩٢٦-١٩٩٢م)، المحامي البارع في الدفاع عن النورسيين في المحاكم، لعب دورًا مهمًا في عملية (تأميم) حركة النور (أي: تحويلها إلىٰ حركة قومية)[٢].

وأدّت وجهات النظر المختلفة حول الانقلاب العسكري لـ(عام ١٩٨٠م) إلىٰ انقسام سياسي كبير آخر داخل جماعة النور، واستمرت هذه النزاعات الداخلية حتىٰ (عام ١٩٨٢م)، وكانت الجماعة الأولىٰ المسماة باسم: (Yeni Asya)، (أو الصحافيين Gazeteciler)، تؤيد ديميريل باستمرار وأصرت علىٰ موقفها الناقد لقيادات

---

(١) M. Gündüz Sevilgen, *MSP*'de Dört Yìl (1973-1977) (Ankara: Istiklal Matbaasì, 1979).
يدرس هذا الكتاب أسباب انفصال جماعة النور عن حزب السلامة الوطني.

(٢) نشر برق عدة كتب في الدفاع عن العلاقة بين القومية والإسلام؛ ينظر: *Hakk*ìn Zaferi Için (Istanbul: Yeni Asya, 1972), *Zafer Bizimdir* (Istanbul: Yeni Asya,1971), *Ithamlar*ì Reddediyorum (Istanbul: Yeni Asya,1972), *T*ürkiye'de Nurculuk Davasi (Istanbul: Yeni Asya, 1971).

الانقلاب العسكري، وقرر هؤلاء شنَّ حملة ضد الدستور الجديد المقترح من قبل المؤسسة العسكرية، لكنَّ اثنين من الزعماء البارزين لحركة النور، محمد كيركينجي من أرزوروم، وفتح الله جولين من إزمير، باركا الانقلاب العسكري ودستور (عام ١٩٨٢م).

لقد أنشأ (دستور ١٩٨٢م) جدلًا كبيرًا في أوساط جماعات النور، وكان المعارضون يرونه غير ديموقراطي، وقد كان الدستور يسعىٰ بالفعل إلىٰ إنشاء دولة قوية من خلال تضييق حدود المجتمع؛ فقام الدستور بتقييد الحقوق السياسية والحريات ووضع الحياة الاجتماعية تحت رقابة الدولة، وساهمت هذه القيود في تحديد أنشطة المجتمع النورسي إضافة إلىٰ دفع أعضائه إلىٰ إعادة النظر في سلوك الجماعة تجاه الدستور بعد (عام ١٩٨٢م)، وأراد بعض النورسيين أن يقوموا، من خلال الإعلام المملوك لجماعة النور، برفض الدستور وحضوا الأتباع علىٰ التصويت بـ(لا) علىٰ تطبيقه، وعندما تبنَّت صحيفة آسيا الجديدة هذا الاتجاه؛ انزعج بعض القراء النورسيين من كون الجماعة في طريقها إلىٰ إشعال مواجهة مع الدولة وطالبوا بأن تتوقف مجموعة آسيا الجديدة عن إصدار صحيفتها، وقام ضباط الجيش بزيارة النورسيين البارزين، من أمثال محمد كيركينجي، و(أقنعوهم) بدعم الدستور أو المخاطرة بإغلاق بيوت الطلبة والدرسخانات النورية.

بعد التصويت لصالح تبني (دستور ١٩٨٢م)، استمر أولئك الذين أيدوه في تأييدهم بقوة لحكومة أوزال الجديدة، لكنَّ صحفيي آسيا الجديدة عارضوا أوزال مجادلين بأنَّه مجرد عميل للانقلاب العسكري، وقام كيركينجي وجولين بدعم حزب الوطن الأم بقيادة أوزال بشكل معلن واستطاعا احتواء معارضة المنشقين داخل الحركة، وقد ساعدت مثل هذه الاختلافات السياسية علىٰ تفكك الحركة؛ حيث أعلنت الفصائل المعارضة استقلالها من خلال إنشاء مجلاتها ومؤسساتها الثقافية الخاصة.

لقد ازداد تأثير حركة النور علىٰ الرغم من التفكك المتكرر للحركة، ويشير هذا التناقض إلىٰ مدىٰ المرونة والمجال الواسع لأسلوب النور، وقد أدَّىٰ هذا التفكك إلىٰ تنافس شرس بين الأحزاب السياسية التركية علىٰ تدليل أتباع الجماعات النورسية المختلفة. ولذلك، وعلىٰ الأقل في غرب تركيا؛ تفوقت الفردية والتعددية علىٰ سلطة

الخوجة أفندي (الزعماء الدينيين الموقرين مثل فتح الله جولين ومحمد كيركينجي ومصطفىٰ سونجور)، أو مَن يُسَمَّوْن بالإخوة الكبار (الجيل الأول من النورسيين ممَّن كانت لهم صلة وثيقة بالنورسي من أمثال أمين بيرينجي ومحمد فيرينجي وعبد الله يغين وحسنو بايرام)، ومع الانهيار الذي أصاب المجتمعات الدينية، طفت علىٰ السطح أصوات جديدة وزعماء جدد لصياغة رؤاهم الخاصة لتركيا كما هي في كتابات النورسي.

وتبين حالة محمد كيركينجي كيف أنه، في مدينة أرزوروم، علىٰ سبيل المثال، أعيد إنتاج أنماط مشابهة لعلاقة السيد والمريد التقليدية داخل بيئة خطاب يسودها الطابع الشفهي. لقد طلب كيركينجي من أتباعه تأييد (دستور ١٩٨٢م)، وتمت طاعته من قبل عموم الأتباع في الحركة، وقد كانت الدولة فعالة بصفة خاصة في السيطرة علىٰ طبقة الخوجة أفندي تلك، والذين استطاعوا أن يعيدوا إحياء الثقافة المختلطة بين المشافهة والطباعة، وقد صادفتُ في أثناء عملي البحثي في أرزوروم وبايبورت صورًا مشابهة من العلاقات الشبيهة بالطرق الصوفية في جماعات النور، وقد لعبت الدرسخانة هنا دور النُّزل الصوفي؛ حيث حلَّ الخوجة أفندي النورسي محلَّ الدور التقليدي للخوجة أفندي الصوفي، وقد تمت، إلىٰ درجة كبيرة، إعادة إنتاج الدور الحماسي للنورسي كمؤسس للحركة في طيات أنماط التراث الشفهي؛ لذلك فقد كان إسهام رسائل النور في تحفيز الفردية والتعددية محدودًا في أرزوروم وشرق تركيا، ففي تلك المنطقة، لا تزال مفاهيم الدولة والمجتمع مقدمة علىٰ الاهتمامات والحقوق الفردية، وقد أدت الظروف الإقليمية والتطورات السياسية إلىٰ التنوع داخل حركة النور، فعلىٰ سبيل المثال: قال لي أحد النورسيين في أرزوروم: «لقد كنا مضطرين إلىٰ تأييد الجيش؛ لأنَّنا لم نكن نرغب في رؤية المسجد يتنافس مع الثكنات علىٰ السلطة، وإنَّما أردنا أن نراهما يعملان معًا ويكمل أحدهما الآخر. هل يمكن أن يكون لديك مسجد دون جيش قوي ومنضبط؟».

لقد أدَّت عملية (التحول إلىٰ التركية)، و(الدولانية) إلىٰ تصدع جديد، علىٰ امتداد الخطوط الإثنية للتركي مقابل الكردي، وقد تصادف هذا التفكك الإثني أيضًا مع صعود القومية الكردية المسيسة نتيجة لهجمات حزب العمال الكردستاني ضد الدولة

التركية؛ ففي أوائل الثمانينيات، بدأ النورسيون الأكراد في تنظيم أنفسهم حول دار نشر التنوير (Tenvir Nesriyat)، وأكدت الجماعة علىٰ التعليم بالكردية من خلال الدفاع عن مشروع النورسي مدرسة الزهراء (Medresetü'z Zehra) لإنشاء جامعة في شرق الأناضول، والذي كان يقترح التعليم بالتركية والعربية والكردية في العلوم الحديثة والدراسات الدينية.

وإضافة إلىٰ ذلك: فقد انتقدت الجماعة العملية الهادفة إلىٰ (التحويل إلىٰ التركية) لرسائل النور من خلال إزالة أي إشارة إلىٰ (كردستان)، أو (كردي)[1]، وانتظمت هذه الجماعة لاحقًا في صورة مجتمع مد-زهراء (Med-Zehra) بقيادة صديق دورسون، وبدأت في نشر مجلة: «الدعوة» (*Dava*) في (عام ١٩٨٩م).

وكانت مقالات هذه المجلة تشكك بشكل منتظم في الارتباط الوثيق بين القومية التركية وحركة النور وحاولت إنشاء نورسي كردي، وأدّت محاولة المحافظة علىٰ توازن بين القومية الكردية والإسلامية إلىٰ انشقاق داخل مجتمع مد-زهراء؛ فأسس الأكراد ذوو الميول القومية، بقيادة عز الدين يلدريم، مؤسسة زهراء للتعليم والثقافة (عام ١٩٩١م)، وبدؤوا في نشر مجلة شهرية تحمل اسم: «نوبيهار» (*Nubihar*)، وتصدر بلغة الكيرمانجا الكردية (عام ١٩٩٢م)[2].

حاولت المجلة القومية الكردية (Yeni Zemin)، والتي كان قد أسسها يلدريم، حاولت بشكل تجريبي أن تقدم النورسي باعتباره (قوميًا كرديًا) من خلال استحضار كفاح النورسي الشاب ضد الدولة التركية. وجادل محرر (Yeni Zemin)، محمد

(١) Malmisanij, *Said Nursi ve K*ürt Sorunu (Istanbul: Doz, 1991). :والرد علىٰ هذا الكتاب في
Latif Salihoglu, *Bedi*üzzaman'dan Tesbitlerle Türk-KürtKardesligi (Istanbul: Gençlik, 1994).

(٢) قامت منظمة حزب الله، منظمة كردية إسلامية متطرفة، باغتيال عز الدين يلدريم مع مجموعة من رجال الأعمال النوريين في (عام ٢٠٠٠م)؛ لتغطية لعملية القتل، ينظر صحيفة: (*Milliyet*)، بتاريخ (٢٠-٢٣ يناير ٢٠٠٠م). وقد كان حزب الله ظاهرة مدينية بشكل أساسي وكان يستهدف الأكراد الذين كان لهم تاريخ من الاضطهاد والمعاملة السيئة من قبل الشرطة التركية. وثمة ما يكفي من الأدلة للإشارة إلىٰ أنَّ حزب الله كان يستخدم من قبل الدولة التركية ضد القوميين الأكراد؛ ينظر: ,Human Rights Watch "What Is Turkey's Hizbullah?" 16، (فبراير ٢٠٠٠م)، (نيو يورك).

ميتينر، قائلًا: «إنَّني أحب سعيد الناشط الذي كان يناضل من أجل الاعتراف بالهوية الكردية. لقد كان سعيد خطوة كبرىٰ في الفكر الإسلامي، لكن مساهمته لم تنتهِ هنالك»[1].

ويرىٰ ميتينر، والذي كان يشغل منصب مستشار كردي سابق لطيب أردوغان، يرىٰ الإسلام وسيلة لتحدي الدولة ولفتح مساحات سياسية للتعبير عن القومية الكردية، وتتم عملية الاستغلال الإثني للنورسي من خلال القراءة الانتقائية لكتاباته وكفاحاته الحياتية، فبعض المفكرين الأكراد يجادلون بأنَّ الدولة كانت تضطهد النورسي دائمًا ليس بسبب إسلاميته فقط؛ وإنَّما بسبب هويته الإثنية الكردية كذلك، وعلىٰ الرغم من رفض أغلب الجماعات النورسية لهذه المحاولات لتحويل النورسي إلىٰ قومي كردي؛ فقد ساهم صعود كل من القوميتين التركية والكردية في صنع جماعتين منفصلتين إثنيًا بين النورسيين.

★ الاختلافات الطبقية والجيلية في جماعات النور:

منذ (عام ١٩٨٣م)، دافعت حركة النور باستمرار عن السوق الحر وانسحاب الدولة من مجالات الاقتصاد والتعليم. ورحبت البرجوازية الجديدة المتمركزة في الأناضول بهذا الموقف واستغلت إمكاناتها المالية في افتتاح بيوت طلبة ودرسخانات جديدة، ومنذ الثمانينيات، قام أغلب رجال الأعمال بالتحالف مع سياسات الوطن الأم، كما فعلت أغلب الجماعات النورسية، وعززت الأسواق المتنامية الجديدة من موقف هذه البرجوازية الجديدة وإعادة إحياء إسلاموية محافظة اجتماعيًا وتقدمية اقتصاديًا ومتجهة نحو السوق.

ويقود هذه الجماعة المعروفة عمومًا باسم: (النورسيين الجدد) الزعيم المعاصر الأكثر بروزًا فتح الله جولين، والذي عمل علىٰ توجيه الحركة في أوساط هذه البرجوازية الجديدة وحشدها لدعم مدارسه الثانوية الخاصة في تركيا وآسيا الوسطىٰ.

في خضم دراستي للاختلافات الجيلية في الدرسخانات، لاحظت أنَّ عالَم القراء يتطور من جيل إلىٰ جيل. فمجتمعات القراء الجديدة تطور شعورها بالهوية وتفسيرها

---

(١) لقاءاتي بمحمد ميتينر في (١٨ مايو ١٩٩٤م).

للنصوص، وهذه الممارسات تميزهم عن نورسيي الأجيال المتقدمة، فكل مجتمع قراءة تعبر عن شكواه من كون المجتمعات السابقة لم تتمكن من ملاحظة المعنىٰ الحقيقي لرسائل النور، ومع التطور المتزايد لعادات وطباع القراءة بين سكان تركيا المتعلمين، فكذلك يتطور فهم النورسيين لرسائل النور، ويشير نمط جديد لطباعة النصوص، والذي يحتوي علىٰ هوامش وإحالات حديثة، يشير إلىٰ تأثير التعليم ووسائل الإعلام الحديثين.

تمتلك حركة النور أكبر عدد من المتعلمين والقاعدة الجماهيرية الأكثر شبابًا من بين الجماعات الدينية في تركيا؛ فهي تسيطر علىٰ كليات المعلمين وبعض مؤسسات التعليم العالي الأخرىٰ. إنَّ القاعدة الجماهيرية لحركة النور إما متمدنة أو خاضعة لعملية التمدين، وأمَّا النورسيون الكبار؛ فيعملون في التجارات الصغيرة، أو أنَّهم حرفيون مهرة أو موظفون لدىٰ الدولة في الطبقة الدنيا، وعلىٰ الرغم من أن النورسيين يكونون عددًا من المجتمعات المعتمدة علىٰ النصوص؛ فإنَّ الاختلافات الجيلية تشكل التفسيرات ويؤدي هذا بدروه إلىٰ إنتاج التمايزات.

إنَّ لمجتمع النور ثلاث كيانات جيلية؛ الأول: يتضمن أولئك الذين كانوا يعرفون النورسي وشاركوا في حواراته، وقد حافظت هذه المجموعة علىٰ تماسكها علىٰ الرغم من، أو بسبب، جهود الدولة الخبيثة لكبتها. وقد كان الأعضاء البارزون في هذه المجموعة يكونون هيئة الأمناء (Mütevelli Heyeti)، أو كيان صنع القرار الجماعي، والذي كان قد تم اختيار أعضائه لقيادة الحركة بعد وفاة النورسي وحتىٰ أواسط السبعينيات. وقد أدت السياسات الغاشمة للدولة إلىٰ زيادة تماسك هذه المجموعة وجعلت من الثقة قيمة أساسية لدىٰ أعضائها. ولم يكن ثمة كثير من الجدل الداخلي أو البحث الذاتي؛ حيث إن هؤلاء الأفراد كانوا متحدين ضد عدو مشترك: القوىٰ المعَلمِنة للدولة.

أمَّا المجموعة الجيلية الثانية؛ فكانت تلك التي تلقت تعليمها علىٰ يد الجيل الأول من النورسيين، وكان يهيمن عليها الفصيل الصحافي، وقد أكدت هذه المجموعة علىٰ دور العلم والتقنية في جعل رسالة النورسي وثيقة الصلة بالشباب، وقامت هذه المجموعة بإنشاء الصحف والدوريات لإيصال رسالة النورسي ضمن سياق الأحداث

الراهنة. واتخذ الصحافيون موقفًا شديد الانتقاد من الترجمة ونشر الكتب من قبل بعض الكتاب الإسلاميين المفتقرين إلىٰ المرونة من البلاد الأخرىٰ، مثل: السيد أبو الأعلىٰ المودودي، وسيد قطب، وحسن البنا. وجادل هؤلاء بأنَّ تلك الكتب لم تكن تمثل فهمًا عميقًا جدًّا للإسلام وأنَّها تسلط ضوءًا ضعيفًا جدًّا علىٰ كيفية التعامل مع التحديات الحالية، ويجادل إحسان أتاسوي بأنّ «الكتب المترجمة قدَّمت مخططًا لدولة إسلامية ونظام اقتصادي، لكنَّها لا تواجه التحدي المتمثل في سؤال إعادة تجديد الإيمان في عصر الشك»[1].

أمَّا الجيل الثالث من النورسيين؛ فيسيطر علىٰ العديد من اتحادات الطلاب بالجامعات ويتحكم في قطاعات كبيرة من وسائل الإعلام والنشر الدينية في تركيا، وتعد الخصلة الأساسية المميزة لهذه المجموعة من النورسيين هي هجنة أفكارها، ويهيمن خريجو الجامعات علىٰ هذه المجموعة وأكثرهم من أتباع جولين، وهم يرون المجتمع حقلًا تنبغي زراعته وفقًا للتعاليم الإسلامية.

وهذه المجموعة أكثر ثقة ونشاطًا في اتجاهها نحو السياسة والمجتمع، لكنَّها لا تزال ناقدة لأولئك المفكرين الإسلاميين والحركات الإسلامية الذين يرغبون في اختزال الإسلام في مخطط سياسي وصناعة (فردوس أرضي) من خلال قوة الدولة. إنَّ الكثير من النورسيين يشعرون بالقلق عندما تتحول الآيات القرآنية إلىٰ شعارات سياسية.

وبعض الإسلاميين في تركيا ينتقدون النورسيين باعتبارهم (قراء ومجادلين مهرة لكنهم ضعفاء عندما يتعلق الأمر بالنشاط بل وربما يعدون جماهير موالية في حشود الدولة)، ويجادل الكثير من النورسيين بأن استخدام هذه الشعارات الراديكالية يمكن أن يستحث الاضطهاد من قبل الدولة ويصنع بيئة معادية للدين ومعادية للديموقراطية في تركيا.

★ الخاتمة:

لقد كان لمفهوم سعيد النورسي للذات والمجتمع والإله تأثير قوي في الحركات الإسلامية في تركيا، وقد كان لحركة النور ثلاثة توابع كبرىٰ:

---

(١) لقائي مع إحسان أتاسوي في إسطنبول بتواريخ (١٦ مارس ١٩٩٥م)، و(٢٧ يوليو ٢٠٠١م).

أولًا: أضعفت الحركة العلماء التقليديين وسلطتهم بمجرد أن تم إدخال هذه الصورة الجديدة من صور نقل العلم.

ثانيًا: تحدىٰ خطابها المعتمد علىٰ الطباعة الأصوات السلطوية وفتح مساحات عامة للمعارضة والتحرر.

ثالثًا: جعلت هذه الحركة الإسلام وثيق الصلة مرة أخرىٰ بالتحول الاقتصادي والاجتماعي في تركيا.

إنَّ مشروع النورسي يشير إلىٰ أنَّ الفكر الأخلاقي ضروري لأجل اكتشاف المجتمع لذاته، ولما يريد أن يكونه. إنَّ الأفراد يعرفون أنفسهم في بيئة مدينية باعتبار التزامهم بمُثُل معينة. وفي مجتمع مسلم، تستوحىٰ مُثُل المجتمع العادل والحر من المفاهيم الإسلامية. ويعرف الناس هويتهم بمقتضىٰ الانتماء إلىٰ مجتمع يمتلك مجموعة من القيم والمعاني المشتركة. وقد أصبح لذلك إيجاد خطاب أخلاقي جديد متوافق مع الظروف الحضرية هدفَ الصحوة الإسلامية، والتي تهتم بالتالي بشكل أساسي بقضايا المجتمع والهوية ضمن سياق حديث. ويشير تراث النورسي إلىٰ أنَّ الهوية الإسلامية ليست متجانسة؛ وإنَّما هي مصدر نزاع بين الجماعات المختلفة.

ومن الحتمي أنَّ للديناميات السياسية والاجتماعية تأثيرًا في الهوية السياسية الإسلامية، ويصبح لهذا بالتالي توابع متعلقة بصفة الدولة. إنَّ من المرجح لجماعة النور أن تعاني من المزيد من التفكك بينما تزيد أفرعها بشكل متناقض من تأثيرها علىٰ المجتمع التركي ومن قدرتها علىٰ صياغة سياسات الدولة. لقد وضحت حركة النور أنَّ الأفكار مهمة في غرس بذور تحول اجتماعي. وحقًّا، فقد تبنىٰ النورسي طريقًا مختلفًا وشديد الأصالة مقارنة بغيره من القيادات الدينية والمجددين الحماسيين للدين الإسلامي في زمنه. فهو لم يعتقد أنَّ الدولة يمكن أن تعالج المشكلات الكثيرة التي تواجه الدول الإسلامية بشكل فعال في ذلك الوقت؛ وبدلًا من ذلك، ينبغي أن يكون التركيز علىٰ مستوىٰ الفرد والمجتمع. وقد تمكَّن النورسي من جلب الخطاب المعتمد علىٰ النص والطباعة إلىٰ المقدمة ووضع إطار العمل للآخرين كي يسيروا وفقًا له، مؤكدًا علىٰ أهمية التفسير والحلم والنقاش المفتوح.

الفصلُ الثامنُ

حركة النور الجديدة بزعامة فتح الله جولين

حركة النور الجديدة بزعامة فتح الله جولين

علىٰ الرغم من وجود أكثر من (١٠ مجتمعات) نورية معتمدة علىٰ النصوص مقسمة علىٰ امتداد خطوط فاصلة طبقية وإقليمية وإثنية؛ فقد كانت المجموعة الأكثر تأثيرًا هي تلك التي يتزعمها فتح الله جولين، والتي يشار إليها عمومًا باسم (جماعة فتح الله جولين)، وتسعىٰ حركة النور الجديدة بقيادة فتح الله جولين إلىٰ تحسين المجتمع التركي باستخدام مساحات فرص السوق والتعليم والمعلومات لتربية جيل جديد ذي وعي وطني وأخلاقي عالٍ[1]، وكنتيجة لعمليات فتح وإغلاق مساحات الفرص السياسية والاقتصادية؛ فقد تطورت حركة جولين من أسلوب التأكيد علىٰ بناء مجتمع ديني محافظ إلىٰ التأكيد علىٰ نظام تعليم عالمي ملهم بالدين، وبإمكان أحدنا أن يلحظ ثلاثة أطوار مختلفة في حياة الحركة: طور التكوين (١٩٦٦-١٩٨٣م)، وطور الصعود إلىٰ المجال العام (١٩٨٣-١٩٩٧م)، وطور تناقض الاضطهاد وعملية التحرر الإجبارية (١٩٩٧م-الوقت الحاضر).

ويتشكل كل طور من هذه الأطوار بفعل تغيرات بنيوية تعيد إنتاج عملية تأطير أكثر اعتمادًا علىٰ السياق، وتعمل الحركة كخلية نحل تتميز بروح من الولاء والانضباط، وتبرز صورة حية للحياة الاجتماعية عالية التنظيم للدرسخانة، تدور حول المشاركة المنضبطة لمهام البناء وجمع الموارد وصد هجوم الأعداء. إنَّ الحركة تعتمد علىٰ ثلاث طبقات متناسقة: رجال الأعمال والصحافيين والمدرسين والطلبة، ورسالة

---

(١) لقد كان جولين في بداياته تابعًا مخلصًا من أتباع النورسي. وبعد أواسط السبعينيات، يبدو الاختلاف التدريجي لجولين وحركته من حركة النور التقليدية واضحًا. لكن هذا الانفصال يجب أن يُرىٰ أيضًا كردٍّ علىٰ الاتهام العلماني بأنَّ جولين كان زعيمًا نورسيًّا يهدف إلىٰ أسلمة الحياة العامة. فبدلًا من السعي إلىٰ تغيير سوء الفهم للنورسي، آثرت حركة جولين إبعاد نفسها عن الروابط الفكرية بالنورسي وتقديم نفسها باعتبارها (حركة تعليمية). ينظر لقاء جولين في مجلة: (*Aksiyon*)، بتاريخ (٦ يونيو ١٩٩٨م)، ودفاعه القانوني المكتوب في محكمة أنقرة لأمن الدولة، الملف رقم (٢٠٠٠/ ١٢٤)، (E)، بتاريخ (٦ نوفمبر ٢٠٠١م).

جولين هي إعادة تنشيط القوىٰ الدافعة الداخلية للثقافة التركية الإسلامية من خلال استخدام الذاكرة الجمعية. لقد ميزت حركة النور الجديدة بزعامة جولين نفسها عن غيرها من الحركات الدينية من خلال رأيها الناعم والتوافقي بشأن القضايا الأكثر إثارة للجدل، مثل العلمانية والسؤال الكردي وقضية الحجاب.

برز جولين، الواعظ العازب المتقاعد من إدارة الشؤون الدينية، برز كزعيم للحركة الإسلامية الأكثر ديناميكية وعبورًا للحدود وثراءً واعتمادًا علىٰ الدين في تركيا، وتظهر دراسة لهذه الحركة كيفية تأثير مساحات الفرص السياسية والاقتصادية الجديدة في عملية العلمنة الداخلية للإسلام التركي من جهة الحداثة والقومية والخطابات العالمية لحقوق الإنسان. وفي ظل الفرص الاجتماعية السياسية الجديدة، يعاد بناء أفكار النورسي حول منهج الوعي الديني والمجتمع والسياسة وتروج شعبيًا من قبل مجموعة ديناميكية من رجال الأعمال والصحافيين والمدرسين، والذين أشير إليهم باسم (النورسيين الجدد)، أعضاء حركة جولين الملتزمين.

في الوقت المناسب، توقفت حركة جولين عن كونها فرعًا من حركة النور وتطورت لتكون حركة اجتماعية مستقلة قائمة علىٰ الدين. أحد أهم معتقدات هذه الجماعة هو فكرة أن الوعي الديني يتكون ويخلد عبر الانخراط في الممارسات والعادات الاجتماعية. إنَّ حركة النور الجديدة تسعىٰ إلىٰ تحقيق الوعي الديني في العالم. إنَّ مفهوم هيغل للدين يساعد تحليليًا في فهم الهدف العام لحركة النور: تحويل الدين من الموضوعية إلىٰ وضع الفاعلية، ويعني هيغل بتعبير «الدين الموضوعي»: «الحقائق الشاملة، خاصة الحقائق الأخلاقية، التي ينبغي أنْ يُعَلّمها أي دين يستحق حمل اسم الدين». أمَّا «الدين الفاعلي» بالنسبة إلىٰ هيغل: «فيتجلىٰ في مشاعر وأفعال» المؤمنين[1]، وهذا يحفز الأفعال الأخلاقية ويشكل التفاعلات المجتمعية؛ لذلك فإنَّ

---

(١) لمعلومات حول رأي هيغل في الدين، ينظر: G. W. F. Hegel, *Three Essays*, trans. P. Fuss and J. Dobbins (Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 1984), p. 79.، هناك المزيد حول تقسيم هيغل للدين الموضوعي والدين الفاعلي في: H. S. Harris, *Developmenttoward the Sunlight 1770-1801* (Oxford: Oxford University Press, 1973); Elie Kedourie, *Hegel and Marx*: Introductory Lectures (Oxford: Blackwell, 1995), 77-90.

ترجمة الدين الموضوعي إلىٰ عالم الفاعلية يتطلب مجموعة من النظم والتعليم. إنَّ الدين بالنسبة إلىٰ النورسيين الجدد لا يهدف فقط إلىٰ تعليم الناس وضمان خلاصهم؛ وإنَّما إلىٰ تجسيد وعيهم الإسلامي خارجيًا للارتقاء بالروح الأخلاقية والفكرية للمجتمع الإنساني، ولذلك؛ فإنَّ التعليم عبارة عن استثمار في بناء الشخصية الأخلاقية والهوية.

★ حياة فتح الله جولين:

قبل دراسة أنشطة وتأثير حركة جولين، من الضروري النظر في الموارد المميزة التي ألهمت رؤية جولين السياسية والاجتماعية. إنَّ ثمة مؤثرات عديدة أساسية علىٰ رؤية جولين الكونية الإسلامية يجب وضعها في الاعتبار: قصة حياة النبي محمد وأصحابه، الشيخ النقشبندي محمد لطفي أفندي، المعروف باسم ألفارلي إيفي، والذي غرس المهارات الإدراكية والعاطفية المعقدة والواسعة لدىٰ جولين[١]، فهم سعيد النورسي للإسلام، والمفكرون الإسلاميون للجمهورية. وبالإضافة إلىٰ هذه المؤثرات الفكرية: فإنَّ جولين يعد أيضًا (المفكر الناشط) لفترته الزمنية، ويعد ناتجًا للتطور المتكشف للمشروع الكمالي عمومًا، ولأرزوروم وهويتها الإقليمية بصفة خاصة.

ولد جولين في قرية كوروجوك، بالقرب من أرزوروم، من محافظات شرق الأناضول يوم (٢٧ أبريل ١٩٤١م)، وكان والده واعظًا دينيًا في عدة قرىٰ، وفي ذكرياته، يعرف جولين عائلته باعتبارها الأساس الأكثر تأثيرًا في تكوين شخصيته وتفكيره. إنَّ السردية الأخلاقية الكبرىٰ التي صاغت التفاعلات الاجتماعية في عائلة جولين كانت القصص السردية للنبي محمد[٢]، وقد صاغت مؤسسة العائلة، بالإضافة إلىٰ الثقافة الإقليمية، شخصية جولين وفهمه للإسلام باعتباره قوميًا دولانيًا. إنَّ الإسلام التركي لشرق الأناضول يتميز بمواصفاته القومية والصوفية[٣].

---

(١) Latif Erdogan, Küçük Dünyam, 38th ed. (Istanbul: Ad, 1995), 27-37, 40, Eyüp Can, *Fethullah* Gülen Hocaefendi ile Ufuk Turu, 13th ed. (Istanbul: AD, 1996), 93, Ahmet Ersöz, *Alvarl*i Efe Hazretleri (Izmir: Nil, 1993).

(٢) Erdogan, *K*üçük Dünyam, 25.

(٣) لقد اتخذ هذا الإسلام الصوفي الأناضولي هدفًا يستلزم تكوين (تحويل) الذات من خلال حماية استقلال الذات الداخلية وتحقيق العدالة.

أرزوروم، التي كانت تمثل فيما مضىٰ الجبهة الشرقية للدولة العثمانية، كانت منطقة صراع بين الإمبراطوريات الروسية والإيرانية والعثمانية، وأحد أهم توابع هذا الموقع الجغرافي الاجتماعي هو أنَّ الإسلام قد أصبح مرتبطًا بشكل كبير بالدفاع عن المجتمع. وبالإضافة إلىٰ ذلك: تتكون نسبة كبيرة من سكان المنطقة من مهاجرين نزحوا من القوقاز في أعقاب (حرب ١٨٧٨م) مع روسيا، وقد عانت هذه المنطقة أيضًا من أحد أكثر الصراعات المجتمعية دموية في التاريخ الحديث بين الأرمن والمسلمين فيما بين (عامي ١٨٧٧، و١٩٢٠م)، ولا تزال ذكريات هذا الصراع المجتمعي والاحتلال الروسي بادية الأثر هنا.

لقد كانت هذه المنطقة مركزية لعملية تنظيم الحركة القومية ضد احتلال الأناضول في أثناء حرب التحرير، وتعد الثقافة السائدة في هذه المنطقة دائرة في فلك الدولة، وقد كان سكان هذه المنطقة، والذين يعرفون بهويتهم الإقليمية باسم داداش (Dadas)، كانوا يعطون للدولة الأولوية علىٰ الدين بشكل تقليدي؛ ولذلك فإنَّ الإسلام الإقليمي، والذي تميزه هوية الداداش، يعزز بثقافة ظروف الجبهة (أي: جبهة القتال)، والتي تؤكد علىٰ أولوية الأمن علىٰ غيره من الاهتمامات وكان يعرِّف روسيا (والشيوعية بالتالي) باعتبارها (الآخر) المقابل للهوية التركية الإسلامية. ونتيجة لتجربتهم التاريخية؛ فإنَّ سكان أرزوروم يميلون إلىٰ الشعور بأنَّ الدين لا يمكن أن يوجد إذا لم تكن الدولة في موقف قوي للدفاع عنه[١]. في سياق مذكراته، يؤكد محمد كيركينجي، زعيم نورسي آخر من أرزوروم، يؤكد باستمرار علىٰ بطولة النورسي في الدفاع ضد القوىٰ الروسية والأرمنية لإعطاء كتابات النورسي شرعية في هذه المنطقة القومية من تركيا[٢]. وباختصار: فإنَّ سكان الجبهة هؤلاء يعاملون الدولة باعتبارها شرطًا لا غنىٰ عنه للمجتمع المسلم ولبقاء الإسلام، ومفهوم جولين للإسلام محدود بهذه القومية وهذه الدولانية.

بعد تلقيه لتعليمه غير الرسمي في منطقة الإسلام الداداشي، تم تعيين جولين (عام

---

(١) لقد قمت بدراسة توابع هذه الثقافة الإقليمية في إعادة صياغة تعاليم سعيد النورسي في مقالي: "Türkiye'de Islam Çogulcu"، صحيفة: (*Milliyet*)، بتاريخ (١٨ سبتمبر ١٩٩٦م).

(٢) Mehmet Kìrkinci, *Bedi*üzzaman'ì Nasìl Tanìdìm? (Istanbul: Zafer, 1994), 21-22 and 35-37.

١٩٥٨م) كواعظ موظف لدىٰ الدولة في إديرنة، حيث كان يقيم الكثير من مسلمي البلقان، وفي (عام ١٩٦٦م)، عُين جولين واعظ إدارة الشؤون الدينية الرسمي بإزمير وعمل أيضًا في مدرسة كستانة بازاري للقرآن بإزمير، وبالجمع بين قدراته الشخصية والموارد الاجتماعية في هذه المدينة المتطورة المطلة علىٰ بحر إيجة، وضع جولين الأساس لأوسع شبكات الدرسخانة انتشارًا، ولم يكن جولين يقيد نفسه بأعمال النورسي؛ وإنَّما كان يقرأ كتب المفكرين المحافظين اجتماعيًا وذوي الاتجاه القومي الإسلامي سياسيًّا، مثل: نجيب فاضل كيساكوريك، ونور الدين توبتشو، وسيزائي كاراكوتش.

★ مراحل حركة النور الجديدة:

في الطور الأول (بناء المجتمع المسلم، ١٩٦٦-١٩٨٣م)، استخدم جولين مدرسة كستانة بازاري للقرآن في تعليم مجموعة أساسية من الطلبة ذوي الاتجاه الروحاني والحافز الفكري حول بناء مجتمع ديني خاص في إزمير، وأصبحت المعسكرات الصيفية مساحات للتعليم العلماني (في التاريخ وعلم الأحياء) والتدريب الديني، وفي هذه المعسكرات الصيفية، طور جولين نظامًا للنشاط الديني وشجع الطلبة الذين مضوا ليصبحوا فيما بعد المجموعة الأساسية في الحركة التي تقوم بالنشاط المدني المستلهم من الدين، وكانت المعسكرات الرجالية تضم طلبة مدارس ثانوية وجامعات، والذين كانت لديهم الفرصة للجمع بين الأفكار الدينية والعلمانية ومهارات التفكير والجدل معًا؛ كانت الصلوات اليومية تؤدىٰ بانتظام ويتم نقاش القضايا الاجتماعية والأخلاقية من وجهات نظر سعيد النورسي. إنَّ المرء يرىٰ عملية تعمق الوعي الديني الفردي وتطور أخوة إسلامية جديدة ووثيقة بين المشاركين في المعسكرات، وقد كان الطلبة يعيشون معًا في جو من الإخلاص ويتم تعليمهم اللغة المشتركة للأخلاق الإسلامية لتكوين خارطة عمل مشتركة، وكانت هذه المعسكرات، إلىٰ جانب الدرسخانات، والمعروفة أيضًا باسم بيوت النور (isik evler)، كانت مساحات لتعميق الوعي الذاتي وإتاحته لاستخدام العامة وكانت تمثل شبكات تكوين روح قوية من الأخوة الدينية لأجل إخراج القيم الإسلامية إلىٰ المجال العام، واستبطن الجيل الأول من أتباع

جولين القيم الإسلامية المتمثلة في المسؤولية والتضحية بالذات وتكريس الذات للخير العام للمجتمع المسلم.

لقد أبهرت معرفة وحماسة جولين هؤلاء الشباب وحفزتهم إلىٰ التبرع بوقتهم وعلمهم لإعادة إحياء رأس المال الروحي والفكري للأمة وقد أدىٰ ذلك بدوره إلىٰ أسلمة المساحات العامة والجدالات العامة. وبعبارة أخرىٰ: فبعد المعسكرات، سئل الطلبة أن يكونوا شبكاتهم الأخوية الخاصة، وذلك (لإخراج) القيم والممارسات الإسلامية إلىٰ المساحات العامة. وفي سياق تحفيزه للنشاط، استحضر جولين حياة النبي، وكذلك حياة مؤسسي الدولة العثمانية. لقد كان العثمانيون بالنسبة إلىٰ جولين نماذج للإشارة إلىٰ إمكانية التحول إلىٰ (العظمة). بالنسبة إلىٰ جولين، كان العثمانيون عظماء بسبب أنَّهم عاشوا وفقًا لتفسير ليبرالي للإسلام، وإذا أرادت تركيا أن تصبح (أمة عظيمة) مرة أخرىٰ، فقد كان من الضروري إعادة (الإله) إلىٰ الحياة والممارسات والفكر.

لقد كانت هذه هي الفترة الأولية لتكوين المجتمع الديني المحافظ الدائر في فلك جولين، وفي أثناء هذه الفترة، كان جولين يريد المحافظة علىٰ مجتمعه من الانخراط النشط في السياسة في حركة سياسية إسلامية وكان يتعامل مع النشاط السياسي كتحدٍ لمحاولته إنشاء مجتمع منضبط. لكن، ونتيجة للاستقطاب الأيديولوجي في تركيا، خاصة مع صعود الحركات اليسارية الراديكالية؛ التزمت حركة جولين خطابًا مضادًا للشيوعية وتبنت موقفًا قوميًا محافظًا، وتجنبت الحركة العمل السياسي النشط، لكنَّها استخدمت جميع الوسائل المتاحة لها للوصول إلىٰ المؤسسات التعليمية ووسائل الإعلام والسوق وغير ذلك من المساحات العامة المفتوحة من خلال إقامة مؤسساتها الخاصة أو من خلال أتباعها، وكانت العلاقات غير الرسمية ضرورية لتطور حركة البناء المجتمعي وأنشطتها، ونتيجة لاضطهاد الدولة والموارد الاقتصادية المحدودة؛ وظَّف جولين شبكات غير رسمية شديدة الترابط من الدرسخانات قامت بتعزيز التضامن وساعدت علىٰ إنشاء توجه أخلاقي مشترك، واستغل جولين كلًا من شخصانية المجتمعات المسلمة وعدم رسميتها في التحكم في حدود المجتمع الديني، وقد حفزت هذه السلاسل شديدة الحبكة من شبكات الدرسخانات ورأس المال

الاجتماعي القوي المتراكم الذي أصبح يستخدم في بيئة سياسية واجتماعية أكثر تشجيعًا.

علىٰ الرغم من أنَّ جولين تجنب أي مشاركة في الأنشطة السياسية؛ فقد تم اعتقاله في أثناء الانقلاب العسكري (عام ١٩٧١م) برفقة بعض النورسيين البارزين بسبب الانخراط في حركة النور في إزمير، وتم تقديم هذه المشاركة باعتبارها خرقًا (للمادة ١٦٣) التي تجرم التعبير والاجتماع الديني (غير المرغوب)، وقضىٰ جولين سبعة أشهر في السجن قبل أن يتم العفو عنه(١)، وفي أعقاب ذلك، تجنب جولين المشاركة المباشرة في الأنشطة السياسية، مركزًا بدلًا من ذلك علىٰ إقامة المؤسسات التعليمية، مثل مؤسسة المعلمين الأتراك الوقفية (Türkiye Ögretmenler Vakfi) (عام ١٩٧٦م)، والمؤسسة الوقفية للتعليم المتوسط والعالي في أكيازي (Akyazili Orta ve Yüksek Egitim Vakfi). وتمثلت القفزة الكبيرة لحركة جولين في نشر مجلة: «سيزينتي» (*Sizinti*)، (عام ١٩٧٩م)، والتي كانت تحتوي -دائمًا- علىٰ مقالة افتتاحية بقلم جولين، وعدد آخر من المقالات حول العلم والدين والتاريخ(٢)، وكان الهدف هو تقديم توجه إسلامي إلىٰ جيل جديد من الأتراك لمساعدتهم علىٰ التعامل مع عمليات الحداثة والاستفادة منها، ومقاومتها إذا تطلب الأمر ذلك، وفي هذا الطور، ظلَّ جولين شديد الشك في عملية النشاط السياسي وانتقد المفكرين النورسيين الذين كانوا يدورون في فلك صحيفة آسيا الجديدة (Yeni Asya)؛ وذلك لمشاركتهم العميقة في العملية السياسية(٣).

لقد شهد الطور الثاني من حياة جولين توسع المجال العام وعملية خلخلة للحدود الفاصلة في المجتمع الديني (١٩٨٣-١٩٩٧م)، ونتيجة لوجود بيئة أكثر استقرارًا وأكثر صداقة للدين في مطلع الثمانينيات؛ وضعت حركة جولين رؤيتها لإنشاء (جيل ذهبي) موضع التنفيذ من خلال استغلال مساحات الفرص السياسية والقانونية

---

(١) مذكرات جولين في صحيفة: (*Zaman*)، بتاريخ (٢٥ نوفمبر ١٩٩٦م).

(٢) للمزيد من المعلومات حول دور مجلة: (Sizinti)، بقلم لطيف دوغان، من المقربين من فتح الله جولين، ينظر: "Sizinti Dergisi Üzerine"، صحيفة: (*Zaman*)، بتاريخ (٢٦ نوفمبر-٣ ديسمبر ١٩٩٤م).

(٣) "Fetullahçilar Sessiz ve Derinden": مجلة، (*Nokta*)، (صفحة/ ٢٣)، بتاريخ (٢٨ ديسمبر ١٩٨٦م).

والاقتصادية الجديدة[1]، وأقام جولين علاقات وثيقة مع أوزال، الذي كان رئيس الوزراء آنذاك، وعمل معه عن قرب لتحويل المشهد الاجتماعي الثقافي في تركيا، ومكن الانفتاح السياسي للنظام في الثمانينيات المحيطين بجولين من استغلال (الثقة) التي تم تأسيسها محليًا وتكوين واحدة من أكثر الحركات تأثيرًا في تركيا، وبعد (عام ١٩٨٣م)، برز جولين باعتباره إحدىٰ الشخصيات السائدة في المشهد الإسلامي التركي. أقامت الحركة علاقات وثيقة مع مؤسسات الدولة، وأصبحت مشاركة في الأنشطة الاقتصادية والثقافية والإعلامية، وأدت عملية الدخول إلىٰ المجالات الاجتماعية والتعليمية والإعلامية والاقتصادية إلىٰ تحول الجماعة نفسها أيضًا، وأكدت الحركة علىٰ أهمية الإعلام واقتصاد السوق وحاولت أن تكون أكثر مهنية من خلال إنشاء مؤسسات وشركات إذاعة ودور نشر ومؤسسات ثقافية جديدة.

بعد (عام ١٩٨٣م)، حدث التغير الأكثر أهمية في مجال التعليم. لقد أدت خصخصة نظام التعليم إلىٰ فتحه للمنافسة وقد استغلت الحركة الحاجة والرغبة الموجودتين لإقامة نظام تعليمي أفضل. لقد كانت هذه أيضًا هي فترة الإعداد لحركة أكثر نشاطًا وحزمًا، وقد كانت محاضرات جولين الدينية في شهر (أبريل عام ١٩٨٦م)، والمعروفة باسم الوعظ، كانت نقطة تحول من حيث استخدامه للشبكات القومية الدينية لصنع مساحة لنفسه، وقد لعب أوزال، رئيس الوزراء آنذاك، دورًا مهمًا في رفع الحظر الذي فرضه انقلاب (عام ١٩٨٠م) علىٰ نشاطات جولين الوعظية العامة بسبب رغبته في الاستفادة من أفكار وأنشطة جولين ضد الجماعات الإسلامية المتطرفة. لقد كان المنتظر من جولين أن يصبح (الواعظ الإسلامي لليبرالية)، وهو بدوره لم يتردد أبدًا في تلبية هذا الأمل؛ حيث إنَّه كان يلتقي أيضًا مع أهدافه الشخصية. وركزت محاضرة جولين التي ألقاها في مسجد السلطانة الوالدة (Valide Sultan) في إسطنبول في (٦ مايو عام ١٩٨٩م)، ركزت هذه المحاضرة علىٰ الجانب الأخلاقي من الإسلام وكانت تهدف إلىٰ تلبية الاحتياجات الدينية والأخلاقية

---

(١) في أثناء انقلاب (عام ١٩٨٠م)، أصدرت المؤسسة العسكرية مذكرة اعتقال لجولين بدعوىٰ خرق (المادة ١٦٣)، وظل جولين هاربًا ومحافظًا علىٰ سرية تحركاته، وتم إلغاء تلك المذكرة من قبل أوزال (عام ١٩٨٣م).

للطبقات الوسطىٰ والبرجوازية الجديدة. تجنب جولين القضايا المثيرة للجدل وطور لغة احتوائية يشجع بها الناس علىٰ المشاركة في الأنشطة الاقتصادية والإعلامية والثقافية لإنشاء تركيا جديدة ومتسمة بالثقة. إنَّ أسلوبه الوعظي العاطفي يهيج الأحاسيس الداخلية للمسلمين ويصبغ رسائله بمشاعر من الحب والألم، وهو يستهدف قلوب الناس أكثر من عقولهم، وتساعد مناشدته للمشاعر علىٰ تحفيز المسلمين وإحداث التحول فيهم. إنَّ أسلوب جولين مؤثر، وهو يشكل رابطًا عاطفيًّا قويًّا بينه وبين أتباعه، فهو لا يهيج فقط مشاعر المؤمنين، وإنَّما يحضهم أيضًا علىٰ التضحية الذاتية والنشاط، وبذلك؛ فإنَّ جولين يسلح أتباعه بخارطة عمل عاطفية لترجمة النتائج النابعة من القلوب إلىٰ أعمال، وأسلوب وعظه يعد أيضًا طريقة لتحويل الذات من خلال صنع مساحة داخلية لمقاومة الاضطهاد والعزلة الثقافية.

لقد أدَّىٰ هذا التحول من لغة دينية قومية إلىٰ أخرىٰ احتوائية إلىٰ بناء جسور مع الليبراليين العلمانيين والملحدين في تركيا، وقد اكتسب جولين شهرة بكونه الخوجة أفندي المعتدل العاطفي المتسم باللطف والاعتناء بالآخرين، وبالإضافة إلىٰ ذلك: فقد ساعده تفسيره الاحتوائي والليبرالي للإسلام باعتباره دين حب وسلام ومسؤولية اجتماعية علىٰ ضم دوائر جديدة إلىٰ الحركة، وشكل هؤلاء القادمون الجدد دائرة من المتعاطفين داخل وخارج الحركة، ونتيجة لتمتع هؤلاء بخلفيات وتوقعات متباينة؛ فقد أجبر وجودهم الحركة علىٰ إضفاء المزيد من الصبغة الليبرالية علىٰ لغتها وممارسات ضم الأفراد إليها، وانسلت الحركة تدريجيًا من طابعها الجماعي الديني الإثني وتخلت عن خطابها المضاد للشيوعية. وباختصار: تطورت حركة جولين النورسية الجديدة إلىٰ حركة أكثر اعتدالًا وانفتاحًا مع ازدياد مشاركتها في المجالات الثقافية والاقتصادية والاجتماعية لتصبح بذلك حركة مدنية علىٰ المستوىٰ الوطني ملهَمة بالأفكار الإسلامية للمسؤولية الاجتماعية، وقد حاولت حركة جولين إخراج (الدين) إلىٰ مجال إنتاج الرأي العام حول موضوعات، مثل: (كيف ينبغي علينا أن نحيا؟)، و(كيف ينبغي علينا أن نفكر بشأن كيفية‌حياتنا؟)، وقد أدَّىٰ ذلك بدوره إلىٰ تجسيد (رؤية كونية دينية) كفئة مستقلة لتشكل إطارًا للقضايا الاجتماعية والسياسية، وقد تطلبت عملية (الخروج إلىٰ المجال العام)، ومحاولة التواصل داخل الدائرة القياسية للمجال العام في تركيا من حركة جولين أن تهدئ من نبرتها وأن تصوغ

نقاشاتها في سياق العقل والمصالح. إنَّ هذه المحاولة البطيئة والعميقة في الوقت ذاته (للخروج إلىٰ المجال العام) قد ساعدت علىٰ العلمنة الداخلية للدين من خلال إجبار جماعات النور علىٰ التنافس مع رؤىٰ كونية متنوعة وتشكيل نقاشاتهم وحججهم بحيث يمكن لأي أحد أن يفهم.

في فترة الثمانينيات، أكد الإسلام الذي يدعو إليه جولين علىٰ التسامح والتعايش مع الثقافات الأخرىٰ، وقد كان جولين يحصل علىٰ أغلب تأييده من المهندسين ومن البرجوازية الأناضولية الجديدة والأكاديميين وغيرهم من المهنيين. وفي خطاباته، كان جولين يؤكد علىٰ أهمية دور التجار ورجال الأعمال كمصادر لإعادة إحياء تركيا باعتبارها قوة إقليمية، وقد دعت الظروف الاجتماعية السياسية الثلاثة حركة جولين إلىٰ (الخروج) إلىٰ المجال العام والمغامرة لإعادة بناء العالم الخارجي بوعي إسلامي، وقد كانت الظروف التي أدَّت إلىٰ (الخروج) والتحول التالي للحركة تتمثل في إلانة الدولة لسياساتها تجاه المجتمع، وخاصة تجاه جوانبه الدينية، ووجود برجوازية جديدة تتسم بالوعي والقوة الاقتصادية لدعم مشروعات جولين إلىٰ جانب مجموعة جديدة من المهنيين والمعلمين الحضريين المتسمين بالعلم للمشاركة في برامجه، وبيئة ديموقراطية وحياة اجتماعية تساعد علىٰ تنظيم أنشطته. لقد ساعدت هذه الظروف علىٰ إطلاق القوة الكامنة للحركة تمامًا كما في حال (الطائر الصغير الذي كان في البيضة ينتظر الخروج منها)، وقد ساعدت الظروف السياسية (الطائر الصغير علىٰ ضرب قشرته للخروج منها)[١].

إنَّ حركة جولين تعد ذات أهمية كبيرة بسبب مواردها المالية وشبكتها التعليمية الضخمة ومنافذها الإعلامية في تركيا وفي الخارج. إنَّ حركة الهوية النورسية الجديدة هي الحركة الإسلامية التركية الأكثر طموحًا والأفضل تنظيمًا، والتي تعد جاهزة لإحداث تطورات ليس فقط في تركيا؛ وإنَّما أيضًا في دول البلقان ووسط آسيا، ويسعىٰ أتباع الحركة النورسية الجديدة إلىٰ إبراز أطر ثقافية إلىٰ مقدمة المشهد من خلال استثمار معانٍ جديدة في هذه الأطر في وجود الهدف السياسي المتمثل في تركيا باعتبارها قوة إقليمية، وليس ثمة زعيم ديني في تركيا يؤكد علىٰ أهمية العمل

(١) Can, *Ufuk Turu*, 16.

(aksiyon)، كما يفعل جولين؛ إنَّه يقوم بذلك نتيجة لوعيه بالآثار الاجتماعية السياسية للعولمة علىٰ تركيا، وهو يأخذ زمام المبادرة لتشكيل العقول والقلوب من خلال الإمبراطوريات المالية والتعليمية والإعلامية للحركة[1]. وبالإضافة إلىٰ ذلك: فقد تمكنت الحركة من إنشاء علاقة تبادلية للمنفعة مع البرجوازية الإسلامية الأناضولية الجديدة الصاعدة، وقد استغلت مواردها الضخمة لتحدي افتراضات التفوق السياسي والثقافي التي يؤمن بها أولئك الذين في المؤسسة الكمالية العلمانية.

★ ثيولوجيا العمل: الخدمة (Hizmet)، والمعونة (Himmet)، والإخلاص (Ihlas).

إنَّ دراسة تكون نموذج أولي جديد لمفكر ديني وتحوله إلىٰ نسخة حديثة من الخوجة أفندي تُظهر عملية التحديث التي تمت للممارسات والعادات التقليدية. وجولين، علىٰ سبيل المثال: ليس شيخًا تقليديًّا؛ وإنَّما هو خوجة أفندي من قبيل النموذج الأولي الجديد الذي يضطلع بسلسلة من الأدوار المتداخلة كمفكر وعالم دين حديث. إنَّ ثمة ثلاث صفات رئيسة تميز جولين عن العلماء التقليديين:

أولًا: وبخلاف العلماء الذين تكون استشهاداتهم بالقرآن والسنة؛ فإنَّ نقاط استشهاد وإحالات جولين والطبقة الجديدة من المفكرين الإسلاميين تشمل الاستنتاج العقلاني وفكر التنوير الأوروبي.

ثانيًا: يشجع جولين علىٰ التفكير المستقل (أمَّا العلماء في المقابل فيوجهون المجتمع ويسعون إلىٰ حفظ التراث، بينما يسعىٰ المفكرون الإسلاميون الأتراك الجدد إلىٰ تشجيع التفكير النقدي). لقد تمكن جولين في الحقيقة من التلاعب بمزيج مدهش من هذين التراثين، وهو الأمر الذي يعلل شعبيته الطاغية بين أتراك الطبقة الوسطىٰ والمتمدنين من ذوي المشاعر الدينية، ومن خلال إدراك قوة الأفكار في إحداث التغيير الاجتماعي، يؤكد جولين علىٰ أهمية التعليم لإنشاء طبقة من المفكرين المسلمين الذين تمتد جذورهم في التراث التركي الإسلامي ويمكنهم اختراق الانقسامات الحادة التي أحدثتها الثورة الكمالية[2].

---

(١) Can, *Ufuk Turu*, 16-17.

(٢) لتحليل لرحلة الآفاق (*Ufuk Turu*) لفتح الله جولين؛ ينظر: Nilüfer Göle, "Muhafazakarliginin Manalandirdigi Modernlik", in Can, *Ufuk Turu*, 207.

إنَّ إحدىٰ الصفات الأساسية الأخرىٰ لهذا الهجين الحديث من العلماء المفكرين هي قدرته علىٰ تفسير المفاهيم الإسلامية في سياق الظروف الاجتماعية الحديثة. إنَّه يعيد إنشاء سياق المعرفة الإسلامية عبر حدود اجتماعية فاصلة مختلفة من خلال استغلال التفسير بطريقة مبتكرة وثاقبة التفكير. فعلىٰ سبيل المثال: يملك جولين مهارة ومعرفة كبيرة بأعمال الكتَّاب العالميين من أمثال كانت وشيكسبير وفكتور هوجو ودوستويفسكي وسارتر وكافكا، وهو يستخدم أفكار هؤلاء في تعزيز إعادة تفسيره للإسلام ليتوافق مع الاحتياجات المعاصرة(١).

إنَّ لجولين جاذبية تنبع من قدراته الفكرية ومهاراته القيادية كما تدل علىٰ ذلك قدرته علىٰ إنشاء علاقات وثيقة مع الدولة والبرجوازية والمؤسسات الدينية العالمية، لكن أسباب التأثير المتنامي لحركته تتجاوز مجرد جاذبيته الشخصية:

أولًا: لقد أعادت حركته إنتاج رؤية جديدة (للإسلام المعاصر) تقدم مجموعة من الخيارات للناس ليكونوا مسلمين وحداثيين، وأوروبيين ومسلمين، ومسلمين وأتراكًا في الوقت ذاته، هوية قومية تتكون من الرموز القومية (التركية العثمانية) والدينية (الإسلامية السنية).

ثانيًا: تبنت حركة جولين الخطاب العالمي لحقوق الإنسان وطورت روابط معقدة مع البرجوازية الوطنية والدولة.

وأخيرًا: فقد قامت الحركة بتنشيط الأفكار الداخلية الحاشدة للمجتمع من خلال (دعوة) الأتراك إلىٰ المشاركة في بناء تركيا جديدة قوية.

إنَّ جولين يرغب في التأثير في جميع العمليات الاجتماعية والسياسية المتعلقة بالحياة المعاصرة؛ ولذلك فإنَّه يشدد علىٰ أهمية الدور الحيوي للأسواق والتعليم ووسائل الإعلام. إنَّ المجتمع المثالي المنظم، من وجهة نظر جولين، يعتمد علىٰ دولة قوية وسوق نشيط وهو ما يقتضي مسبقًا نظامًا تعليميًّا متطورًا بشكل كافٍ يتم فيه جمع كل من التربية (بناء الشخصية)، والتعليم (تدريس العلوم الحديثة) مع الانضباط، وهذا اليقين الأخلاقي بتقوية المسلمين الأتراك لا يمكن أن ينبع إلا من الإسلام الذي

---

(١) لقاؤه في صحيفة (*Sabah*)، بتاريخ (٢٩ يناير ١٩٩٥م)؛ Can, *Ufuk Turu*, 111.

هو الخارطة العقلية المشتركة بين الأتراك[1].

بعبارة أخرىٰ: فإنَّ الطابع الأخلاقي لليقين والطابع الأخلاقي للمسؤولية ينتجان نوعًا من النشاط الدنيوي يسعىٰ إلىٰ تحويل هذا العالم رجاء الثواب في العالم الآخر، وهذا التوازن بين اليقين والمسؤولية في بناء تركيا مسلمة جديدة يمكن تحقيقه من خلال الصفة الحازمة للتحكم في النفس والانضباط الذاتي الخاضعين للإرادة الهادفة إلىٰ العمل باسم الدين والتي تساعد علىٰ تكوين (تحويل) حضارة المرء. إنَّ الهدف من التعليم من وجهة نظر جولين هو غرس القيم الإسلامية التركية من خلال التربية وتدريس العلوم، وتُميز جماعة جولين نفسها عن غيرها من الحركات الإسلامية من خلال التأكيد علىٰ أهمية الأخلاق في التعليم وفي عالم التجارة. وبعبارة أخرىٰ: فإنَّ جولين يقوم بنقل تركيزه من الإسلام إلىٰ الأخلاق العامة ومن الهوية إلىٰ التعليم، والمجتمع المنظم المنضبط هو النتيجة المنطقية لذلك. إنَّ جولين يُعدُّ التعليم ووسائل الإعلام أدوات أساسية في تكوين هذه الأخلاق والوعي (suur).

ولأجل تحقيق هذا الهدف؛ فإنَّ جولين يستحضر ثلاثة مفاهيم داخلية حاشدة للمجتمع التركي:

- (hizmet) (الخدمة): (تقديم الخدمة إلىٰ الدين والدولة).
- (himmet) (المعونة): (تقديم التبرعات وحماية الأعمال الخيّرة).
- و(ihlas) (الإخلاص): (السعي إلىٰ تحصيل مثوبة الله في كل عمل).

إنَّ جولين لا ينجح فقط في حشد قلوب وعقول الملايين من الأتراك؛ وإنَّما ينجح أيضًا في إقناعهم بالالتزام برسالة صنع مجتمع ونظام سياسي أفضل وأكثر إنسانية. ومن خلال التأكيد علىٰ التآزر المجتمعي - استعداد المسلمين للعمل انطلاقًا من مُثُلهم وتصورهم للحياة السعيدة -؛ فإنَّ جولين يعتبر عصرانيًّا متدينًا ومبدعًا اجتماعيًّا. إنَّ ممارسة الخدمة، أو العمل المحفز بالوازع الديني، تستخدم في إعادة بناء المجتمع وفقًا للمُثُل الإسلامية، ويمكن استغلال الخدمة بسهولة لأجل القضايا المدنية في التعليم والرعاية الصحية والإعلام ومجموعات جديدة من الجمعيات لبناء أخلاق عامة

(١) لقاءاتي مع جولين في إسطنبول بتاريخ (٢٥ أبريل ١٩٩٧م)، وفيلاديلفيا بتاريخ (١٢ أبريل ٢٠٠٠م).

للتفاعل، ومن خلال توظيف الناس في أنشطتها التعليمية والإعلامية وغيرها، تعلم الحركة الطريقة التي يتم بها بناء رأس المال الاجتماعي ووضعه في موضع الممارسة العملية في المجتمع التركي. باختصار: تعمل الخدمة باعتبارها رأس مال اجتماعيًا من خلال جمع الناس معًا بهدف جمعي واحد وذلك عن طريق تقديم أوقاتهم ومواردهم لإنتاج بيئة إيجابية لتحقيق أهداف محددة، وتساعد أنشطة الخدمة هذه أيضًا علىٰ بناء ثقة متبادلة بين الأفراد ونظام للأخلاق.

في مفهوم جولين للإيمان باعتباره قوة داخلية تحفز المؤمنين، يسمىٰ العمل الخالد عبر الزمن الذي يقومون به أثرًا (eser). وبصورة ما؛ فإنَّ الأثر هو انعكاس لإيمان المرء ومخزون لسعادته وسعيه الحثيث، وهذا الأثر من وجهة نظر جولين يجب أن يعكس قدرة المرء علىٰ إدراك طاقته الكامنة، ويغدو صنع هذا الأثر واجبًا دينيًا. وباختصار: فإنَّ الخلاص يصبح ممكنًا كنتيجة للأعمال المجتمعة لصنع عمل خالد، الأثر. إنَّ جولين لا يدعو الناس إلىٰ بناء المزيد من المساجد؛ وإنَّما إلىٰ بناء المزيد من المدارس والمستشفيات والمؤسسات الإعلامية. إنَّ مفاهيمه للخدمة والأثر تؤدي إلىٰ العلمنة الداخلية للدين من حيث إضفاء الصبغة المنطقية علىٰ العلاقات الاجتماعية ونشر الإبستيمولوجيا العلمية من خلال نظامه التعليمي. وبالإضافة إلىٰ ذلك: تساعد حلقات الأخوة الجماعية علىٰ تحرير الأفراد والمجتمع من التأثير المباشر للدولة وتؤدي بهم إلىٰ بناء شبكات اجتماعية تساهم في تقوية المجتمع المدني. وبعبارة أخرىٰ: فإنَّ رؤية جولين وشبكاته تساعد علىٰ (توطين)، وغرس القيم المدنية بين الشباب من خلال التأكيد علىٰ أهمية التعاون والمشاركة والتسامح. إنَّ الطريق إلىٰ إنشاء مجتمع أخلاقي من وجهة نظر جولين ليس من خلال تقديم الدورات التعليمية في الدين أو الأخلاق؛ وإنَّما في تقديم نماذج جيدة، فيما يعرف باسم التمثيل (temsil) في حياة الإنسان اليومية كمدرس وضابط شرطة ورجل أعمال وصحافي.

إنَّ عملية تكوين (التقوىٰ النشطة) هذه تقع في المركز من حركة النور الجديدة بهدف صياغة هذا العالم باعتبار الأخلاق الإسلامية، ويصبح الخلاص من خلال العمل الجماعي طريقة للخلاص الداخلي. إنَّ جولين يقدم إلىٰ البرجوازية الأناضولية الصاعدة والطبقات المتعلمة تحفيزًا أخلاقيًا تمس الحاجة إليه، وفي الحركة التي

يتزعمها جولين، تستغل القوىٰ الداخلية الدافعة من الخدمة والمعونة والإخلاص في تشكيل المجتمع وفقًا لمُثُل الأخلاقيات الإسلامية، فمن خلال الخدمة، يشرعن المرء أنشطته الاجتماعية والتعليمية والاقتصادية كطريقة لتحقيق قوة الإله. وبعبارة أخرىٰ: فإنَّ تحقيق قوة الإله يعد نتيجة للنشاط المستمر المغروس في الروح الإسلامية وهو الأمر الذي يؤدي إلىٰ تحرير الطاقة الاجتماعية وإطلاقها، ويرىٰ أتباع جولين أنفسهم لا كجماعة ضغط؛ وإنَّما كمجتمع تكوَّن نتيجة التزامهم الديني بتكوين مجتمع أكثر إنسانية، وتكمن رسالة هذا المجتمع في إدراك ونقاش رسالة الإسلام ونشرها في حياة الفرد اليومية؛ وذلك لوضع قالب العمل الاجتماعي والثقافي في مجتمع ما. إنَّ الممارسات الدينية الاقتصادية مشابهة لتلك الموجودة في أطروحة ماكس ويبر للأخلاق البروتستانتية: أنتج العمل الملهَم بالإيمان الديني روح الرأسمالية التي تؤثر في العمل الرأسمالي العقلاني في أوروبا[١].

ومع صعود برجوازية حضرية متطورة، توسعت القاعدة الشعبية لمنتجي ومستهلكي الثقافة، وقبل ظهور الطباعة والتعليم العام، كانت (حلقات) القراءة بدلًا من (الجمهور) القارئ مجتمعة حول المساجد والأحياء. وبعبارة أخرىٰ: فإنَّ جولين وأتباعه أصبحوا يقيسون مدىٰ نجاحهم الروحاني، إلىٰ درجة ما، من خلال حساب التوابع الدنيوية لأعمالهم، وفي ظل الإيمان بأن جولين كان يحاول أن يحيي العقيدة والحضارة الإسلاميتين تحت زعامة أتراك الأناضول، انطلقت هذه المجموعة الحضرية الجديدة من المفكرين والتجار في العمل علىٰ ترجمة نجاحهم الدنيوي إلىٰ رسالة سماوية[٢]، فعلىٰ سبيل المثال: يتم تجسيد الأهداف الاقتصادية والاجتماعية

(١) Max Weber, "The Protestant Sect and the Spirit of Capitalism", in *From Max Weber*: Essays in Sociology, ed. H. H. Gerth and C. Wright Mills (New York:Oxford University Press, 1958), 302-22.

(٢) يعتقد الكثير من أتباع جولين أنَّ الله يهديه ويوجهه من خلال الرؤىٰ، وغير ذلك من الأحداث. وأمَّا الجماعات الراديكالية الإسلامية التي تدافع عن توجه أكثر نصوصية ومنطقية في التعامل مع القرآن؛ فقد هاجمته بشدة. ينظر تبادل الخطابات بين محامي جولين وغيره من الإسلاميين في سوكوتي ميمي أوغلو، "Mistik hezeyanlar ve yeni bir kutbu azam"، مجلة: (*Tevhid*)، (مايو ١٩٩٢م)، (صفحة/ ٦٠-٦٥)، و"Tekzip hakkinda bir kaç söz"، مجلة: (*Tevhid*)، (يونيو ١٩٩٢م)، (صفحة/ ٧٤-٧٥).

باعتبارها عمليات بحث عن الهوية والعدالة. ويتم إسقاط هذه الأهداف علىٰ الرحلة الروحية لتنفيذ إرادة الله، ويتم تحقيق الأهداف الدينية من خلال أعمال دنيوية بدلًا من مجرد الإصلاح الداخلي الخالص.

إنَّ جولين يفترض أن التحويل الداخلي للأفراد لا يمكن أن يتأتىٰ إلَّا من خلال ممارسة السيطرة التامة علىٰ العمليات الحديثة. وحقًّا؛ فإنَّ طريقة جولين في الانتقال من الخارجي إلىٰ الداخلي يمكن أن تكون ردَّ فعل لفشل الحركات الإسلامية التركية السابقة في الانتقال من الفرد الداخلي إلىٰ المجتمع الخارجي، وعندما يرىٰ المرء التأكيدات المختلفة التي يمارسها جولين علىٰ أهمية (العمل) والأخرىٰ التي يمارسها النورسي علىٰ (الإيمان)؛ فيمكن للمرء أن يلحظ قابلية تطبيق نظرة ألاستير ماكينتاير بأن العلاقة بين الإيمان والعمل داخلية ومفاهيمية. يجادل ماكينتاير بأنَّه «نتيجة لكون الأعمال تعبر عن الإيمان، وبسبب أنَّ الأعمال عبارة عن وسيلة تحمل معتقداتنا؛ فيمكن أن توصف هذه الأعمال بكونها متسقة، أو غير متسقة مع الاعتقادات التي نعبر عنها علانية»[١].

إنَّ الإسلام من وجهة نظر جولين يجب أن يتمثل في الأعمال وهذه الأعمال بدورها هي طرق للتعبير عن الإيمان، لكن الفرق بين جولين والنورسي يتعلق أيضًا بسياق اجتماعي سياسي متطور جديد يعد الإسلام التركي الآن موجودًا بداخله. إنَّ العوامل الاجتماعية التي تواجه الخطاب الإسلامي وتؤثر فيه تحدد الاتجاه لحركة النور الجديدة.

علىٰ الرغم من أنَّ كلًّا من النورسي وجولين قد عَبَّرَا عن رؤيتيهما للقضايا الاجتماعية والسياسية من حيث تصور وعي اجتماعي سياسي آخذ في الضعف أثناء العهد الجمهوري؛ فقد قدَّم كل منهما علاجًا مختلفًا. لقد قلَّل النورسي من قيمة العالَم، من خلال إنشاء وعي ديني جديد، وذلك لصالح مُثُل روحية معينة بينما يؤكد جولين علىٰ أهمية التطبيق العملي باعتباره مجموع الأنشطة البشرية التي يسعىٰ من

(١) Alastair MacIntyre, "A Mistake about Causality in Social Sciences", in *Philosophy*, Politics, and Society, ed. P. Laslett and W. Runciman (Oxford: Oxford University Press, 1967), 52.

خلالها الفرد إلىٰ تحويل الطبيعة إلىٰ (عالم إنساني) (cemiyet) - من المعاني والوعي والتقنيات والقوىٰ الاقتصادية. ربما يتصور المرء فهم النورسي للإسلام باعتباره (من الداخل إلىٰ الخارج)، وفهم جولين باعتباره (من الخارج إلىٰ الداخل)، وهذه القراءات المختلفة لدور التراث الديني الإسلامي عبارة عن استجابات للظروف والاحتياجات المختلفة؛ ففي حالة النورسي، كانت المهمة الأساسية هي إعادة تجديد الوعي الديني واستعادة شباب الإيمان في خضم حملة تشنها دولة معسكرة معادية للدين بينما كانت المهمة التالية الأكثر أهمية لجولين هي إصلاح السياسة الاقتصادية والاجتماعية.

وممَّا يميز النورسي عن جولين كذلك الاختلافات في التركيز علىٰ الفرد والمجتمع وعلىٰ الدين والإيمان. لقد كان النورسي يرغب في تحرير الأفراد باعتبارهم هدفًا لقوىٰ المادية والنفعية. وكانت أهداف النورسي هي إعادة بناء الإيمان في زمن الشك، وتنشئة نفس تتسم بالكمال الأخلاقي (insan-i kamil). أما في فهم جولين للذات؛ فإنَّ المرء يعَرِّف، وينضج، من خلال العضوية في مجتمع يصبح المرء فيه كامل الوعي بواجبه تجاه الجماعة والمجتمع الأوسع. لقد كان الموضوع الرئيس لجولين -دائمًا- هو العمل والهيمنة علىٰ الظروف المادية، والسيطرة علىٰ وسائل الإنتاج، وعلىٰ الأفكار لأجل تحقيق وعي ديني عصري[١]. إنَّ جولين يقدم نفسه كرجل عصري يهتم بالتطبيق العملي بالإضافة إلىٰ التأمل الروحاني.

أمَّا في حالة النورسي؛ فقد أجبرته الظروف السائدة من الاضطهاد الكمالي علىٰ الإعراض عن تقديم رسالة خارجية للإصلاح الإسلامي والاتجاه نحو إصلاحي تأملي ذاتي للنفس، وقد أدىٰ التنافر بين المجالين الروحانيين الداخلي والخارجي إلىٰ تشكيل فهم النورسي للحداثة، فوفقًا للنورسي، ثمة (وطن) واحد فقط يمكن أن يشعر فيه الجميع بالمساواة والحرية: المجال الديني الذي يكون فيه المؤمنون في كامل وعيهم بوجود الله. ويرىٰ أعضاء هذا المجتمع الداخلي بعضهم البعض سواسية، وقد كان النورسي يسعىٰ نحو منع المسلمين من أن يمتصهم العالم الخارجي وأراد لهم أن يرجعوا إلىٰ (الوطن)، ويرىٰ الناظر دوام ظهور موضوع (الوطن) هذا في كتابات

---

(١) Can, *Ufuk Turu*, 25.

المفكرين الأتراك الآخرين حديثًا، وقد تم ربط مفهوم (الوطن) بشكل معقد بمفاهيم الذاكرة والجذور والتشريد داخل الجمهورية المعلمِنة والمضفية للطابع القومي، حيث تم إدخال لغة جديدة للسياسة، وقد كان مفهوم (الوطن) هذا مساحة أسطورية متخيلة، وفي الغالب مخترعة يتوق إليها الإسلاميون كردٍّ فعل لعملية التهميش داخل الجمهورية. أمَّا في حالة جولين؛ فإنَّ (الوطن) هو وطن قومي ديني يمارس فيه العمل الجماعي.

* مساحات الفرص المتمثلة في السوق ووسائل الإعلام والتعليم:

يتكون مجتمع جولين من ثلاث دوائر. يقع في مركز الحركة مجموعة أساسية من المؤمنين الذين يقودون أنشطة الخدمة بروح من الولاء التام وغير المشروط لحركة جولين، وتتضمن هذه المجموعة الأساسية أعدادًا كبيرة من خريجي الجامعات المتخصصين في مجالات تقنية وينحدرون من مناطق ريفية وبلدان صغيرة في تركيا، وتتكون المجموعة الأساسية للحركة من ٣٠ من الإخوة الكبار (büyük abiler)، والذين يعد بعضهم أقرب أصدقاء جولين وطلبته ويحظون بالكثير من الاحترام وتتم استشارتهم بشكل منتظم في السياسات اليومية الأساسية، وأغلب هؤلاء الإخوة الكبار عبارة عن نشطاء يعملون بدوام كامل كمتخصصين يحصلون علىٰ معاشاتهم في مؤسسات حركة جولين، ويتميز عدد كبير من أعضاء هذه المجموعة الأساسية بكونهم من خلفية تركية قومية، وثمة بعض الأكراد، لكنَّ عددهم محدود، خاصة مع ملاحظة أنَّ النورسي نفسه كان ينحدر من خلفية كردية.

وتعمل الدائرة الثانية من الناس علىٰ تأييد أهداف جولين الدينية القومية، ويشاركون بشكل مباشر (أو غير مباشر) في الأنشطة ذات (الأثر) من خلال العمل عبر المؤسسات الخيرية، لتقديم (المعونة)، وتشتمل هذه الدائرة علىٰ من يسمون باسم: (esnaf) (أصحاب التجارات الصغيرة والمتوسطة)، و(isadami) (رجال الأعمال) الذين يكونون مجلس أمناء لإدارة المؤسسات العديدة التابعة للحركة. ويدعم هؤلاء أنشطة الحركة في مناطقهم من خلال عقد فعاليات جمع تبرعات يقوم بتنظيمها متطوعون محليون.

وأخيرًا: فهنالك دائرة المتعاطفين الذين يشاركون جولين أهدافه، لكنهم

لا يشاركون في تحقيقها، وهذه المجموعة تشارك بشكل كبير في عملية حماية الأثر، سواء المدارس، أو الصحف، أو بيوت الطلبة، وهذه المجموعة الأخيرة والتي تعد الأكبر عددًا تضم الكثير من المسلمين اسميًا، بمن في ذلك لا أدريون وملحدون. وبالتالي؛ فإنَّ مجتمع جولين يعد أقل تماسكًا في الأطراف، ولكنه يتسم بانضباط يشبه الانضباط العسكري في المركز.

تستخدم حركة جولين مساحات الفرص الجديدة في وسائل الإعلام والسوق والتعليم لتحويل الأفكار إلىٰ عمل، وثمة سؤال أساسي حول هذه الحركة، وحول حركة النور عمومًا، وهو لمَ جذبت هذه الحركة بشكل أكبر سكان المدن مقارنة بالأتباع التقليديين للطرق الصوفية؟، وأحد التفسيرات هو استغلال هذه الحركات لوسائل الإعلام الشفهية والمطبوعة في نشر أفكارها، وهي وسائل معدة لتسهيل اندماج المهاجرين الجدد في المراكز الحضرية الكبرىٰ. ويستمع هؤلاء القادمون الجدد إلىٰ المدن إلىٰ أشرطة جولين الصوتية، ويقرؤون كتبه في مَحل تلقي أتباع النورسي لتعاليمه مباشرة، ويكمن القسم الأكبر من جاذبية جولين في شخصيته الاندماجية والجذابة وحضوره القوي كواعظ تليفزيوني. إنَّه يستخدم التلفاز والمذياع في تقديم الإسلام في الخطاب العام بنفس مهارة واعظ مسيحي تليفزيوني أمريكي. إنَّ قوة وعظه وقدرته علىٰ إيصال شعور الإخلاص يسمحان له بحشد الجماهير عبر خطبه.

إنَّ جولين لا يلعب فقط دور الوساطة بين رسائل النور وقارئيها، وإنَّما يكسو أعمال النور بمعنىٰ جديد[١]، وهو يستخدم لغة تركية جلية المعنىٰ وحيثما تطلب الأمر يستخدم العامية المحلية لجذب قاعدة واسعة من الأتباع بقطع النظر عن خلفياتهم أو تعليمهم أو مستواهم الاجتماعي، وفي سياق خطاباته عن الفكر السياسي والديني العثماني المتأخر، يفحص جولين تلك القضايا من جهة مساهمتها في تكوين الوعي القومي الديني وتكوين الدولة[٢]، ويعد جولين أيضًا شاعرًا بارعًا، ويستحضر شعره حنينًا رومانسيًا إلىٰ الماضي العثماني، ويبين أهمية ذلك الماضي للمجتمع التركي

---

(١) Fethullah Gülen, *Asrın* Getirdigi Tereddütler I-IV (Izmir: TOV, 1994).

(٢) Fethullah Gülen, "Düsünce ve Aksiyon Insani", *Zaman*, November 27, 1994.

المعاصر[1]. وبالإضافة إلىٰ ذلك: فإنَّ شعره يسعىٰ لبناء وعي إثني ديني (تركي إسلامي) يدعو إلىٰ حشد الشباب لتحقيق رسالة تاريخية ألَا وهي إنشاء تركيا قوية ومزدهرة ستتمكن مرة أخرىٰ من لعب دور القيادة في العالم الإسلامي، كما كانت تفعل في العهد العثماني[2].

★ **الإعلام:**

لقد كان بعض النورسيين يطلقون علىٰ الفترة ما بين (١٩٨٣-١٩٩٣م) تعبير (فترة الإحياء)، لكن لعل من الأجدر التعامل مع تلك الفترة باعتبارها فترة اختراع ونهضة. في هذه الفترة، انخرط المفكرون المسلمون في إعادة صياغة جديدة لاعتقاداتهم الإسلامية في مقابل القضايا الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية المعاصرة التي تواجه تركيا[3]، وقد وظف هؤلاء المفكرون الطباعة ووسائل الاتصال علىٰ نطاق واسع لصياغة العالم الاجتماعي الخارجي وإظهار خطاب إسلامي متعدد، (وإن لم يكن بالضرورة مدنيًّا أو ديموقراطيًّا).

في سياق عملية بناء المجتمعات النورسية الجديدة، لعبت الكتب ووسائل التقنية الجديدة دورًا تكوينيًّا وتمييزيًّا، وانطوت عملية التحول الثقافي في تركيا علىٰ ثورة في عملية النشر واسع النطاق للدوريات والمجلات بين العامة، وقد ساعدت هذه العملية في توسع حركة جولين في أنحاء الأناضول في الثمانينيات والتسعينيات وأصبحت أرضية مهمة لتكوين جمعيات ومؤسسات اجتماعية وثقافية، وساهم التأثير المتنامي لنشاطات القاعدة الشعبية في الدرسخانات في إعداد التربة الضرورية لانتشار، وبناء

---

(١) M. Abdülfettah Sahin, "Beklenen Geçlik I, II", Çag ve Nesil: Zamanin Altin Dilimi IV (Izmir: TÖV, 1992), 125-32.

(٢) M. Abdülfettah Sahin, "Dünya Muvazenesinde Bir Millet", Çag *ve Nesil I* (Izmir: TÖV, 1992), 88-92.

(٣) Safa Mürsel, *Bedi*üzzaman Said Nursi ve Devlet Felsefesi (Istanbul: Yeni Asya, 1995), Yavuz Bahadiroglu, *Bedi*üzzaman Said Nursi (Istanbul: Yeni Asya, 1993), Ibrahim Canan, *Islam Aleminin Ana Meseleleri*: Bediüzzaman'dan Çözümler (Istanbul: Yeni Asya, 1993).

الهوية الإسلامية، ويمكن العثور علىٰ هذه الدرسخانات، والتي تتصل فيما بينها بنظام أخلاقي ورؤية اجتماعية مشتركين، في كل أنحاء تركيا، وقد انتشرت إلىٰ وسط آسيا وأوروبا ودول البلقان أيضًا. وبالإضافة إلىٰ ذلك: فقد كانت شبكات الدرسخانات أيضًا نسيجًا مهمًا لإنشاء طبقة جديدة من المفكرين ميزت نفسها من حيث حصولها علىٰ مستوىٰ أعلىٰ من التعليم، وتميزها برؤية أكثر قومية للدولة.

لقد لعبت عملية تطوير أسلوب إسلامي تعددي وحداثي جديد من خلال وسائل الإعلام والطباعة دورًا مهمًا أيضًا في تعزيز تأثير أتباع جولين؛ فقد قامت حركة جولين، بدعم من حكومات أوزال وديميريل وتشيلر، بشراء صحيفة: (*Zaman*)، وتحويلها إلىٰ واحدة من أبرز الصحف اليومية في تركيا[1]، وتنفرد هذه الصحيفة عن غيرها من الصحف التركية بكونها تطبع في (١٣ دولة مختلفة) من الدول التي تستضيف جاليات تركية مسلمة. إنَّ هذا يعد جهدًا واعيًا لتعزيز (رؤية إمبريالية عثمانية)[2]. وبالإضافة إلىٰ ذلك: فقد كانت (*Zaman*) أيضًا أول صحيفة تركية تنشر عبر الإنترنت، وتسعىٰ الصحيفة إلىٰ ضم جميع صحف وجامعات وسط آسيا إلىٰ قاعدة بياناتها. وبحلول (عام ٢٠٠٢م)، كانت الصحيفة هي خامس أكبر الصحف في تركيا. إنَّها تقدم صوتًا إسلاميًّا مميزًا حول القضايا السياسية والاجتماعية. ومع ذلك، فليست كل آراء الصحيفة أو مواقفها قابلة للتنبؤ. فعلىٰ سبيل المثال: أيدت الصحيفة فكرة انضمام تركيا لأوروبا[3]، لكنَّها لم تُبدِ ردة فعل قوية علىٰ القضية المثيرة للجدل للإغلاق الجزئي لمدارس الأئمة والخطباء، الأمر الذي مَثَّلَ مَطلبًا من مطالب المتشددين

---

(١) ظهرت صحيفة: (*Zaman*)، للمرة الأولىٰ يوم (٣ نوفمبر عام ١٩٨٦م).

(٢) في ألمانيا باللغة التركية، أذربيجان (٨ صفحات؛ واحدة منها فقط بالتركية)، أوزبكستان (٦ صفحات، ٢ منها بالتركية، و٦ بالأوزبكية)، كازاخستان (٨ صفحات، ٢ منها بالتركية، و٦ بالكازاخية)، قرجيزستان (٨ صفحات، ٢ منها بالتركية، و٦ بالقرجيزية)، تركمنستان (٦ صفحات، ١ منها بالتركية، و٥ بالتركمنية)، تترستان (٤ صفحات، ١ منها بالتركية، و٣ بالتترية)، بشكورستان (٥ صفحات، ١ منها بالتركية، و٤ بالبشكيرية)، بلغاريا (١٦ صفحة، ١٢ منها بالتركية، و٤ بالبلغارية)، رومانيا (١٦ صفحة بالتركية)، ومقدونيا (٨ صفحات، ٦ منها بالتركية، و٢ بالمقدونية).

(٣) لقاء نورية أكمان مع جولين في صحيفة: (*Sabah*)، بتاريخ (٢٨ يناير ١٩٩٥م).

الكماليين في المؤسسة العسكرية[1]. وبالإضافة إلىٰ صحيفة *(Zaman)*، أطلقت حركة جولين قناة تليفزيونية قومية تعرف باسم: (Samanyolu)، وقنوات إذاعية مشهورة مثل: (Dünya , BURÇ)، وتملك الحركة أيضًا مجلات: *(Sizinti)* (مجلة علمية شهرية)، و*(Ekoloji)* (مجلة متعلقة بشؤون البيئة)، و(*Yeni* Ümit) (دورية دينية)، و*(Aksiyon)* (مجلة أسبوعية)، و*(The Fountain)* (مطبوعة دينية تصدر بالإنجليزية). إنَّ أنشطة جولين تهدف إلىٰ صياغة مجتمع متماسك ومنضبط من خلال التعليم والإعلام العام والشبكات المالية. ويكتب جولين عمودًا طويلًا كل شهر في مجلة *(Sizinti)*، وكل ثلاثة أشهر في دورية (*Yeni* Ümit)، ويعاد نشر هذه الأعمدة في صحيفة *(Zaman)*، وفي هذه المقالات، يعالج جولين مجموعة متنوعة من القضايا. ويشير الشكل التعليمي لكتاباته إلىٰ أنَّ قُرَّاءه معتادون علىٰ ثقافة الطباعة مع كونهم في الوقت ذاته متقبلين لجاذبية نمط ثقافي شفهي من الإنتاج. ويتسم أسلوب حِجاج جولين بنمط استعاري طاغٍ وهو يشير إلىٰ الطبيعة -دائمًا- بلفظ (الكتاب)[2]. إنَّ جولين لا يُقدِّم تفسيرًا حرفيًا للقرآن، وإنَّما يقرؤه عبر عدسة عالم الظواهر، وهذا التفسير الأدبي يُؤدِّي إلىٰ إلانة لغة الدين، ويجعلها أسهل انقيادًا للحياة العملية وتجاوبًا معها.

★ السوق:

لقد كان أحد أهم مصادر الجدل الدائر حول الحركة هو استحواذها علىٰ الموارد المالية، فموارد الحركة المالية تجمع من التجار ومن عدد أصغر من المجموعات التجارية الكبيرة، وتجمع هذه المجموعات الزكاة المفروضة والصدقات وجلود الأضاحي في عيد الأضحىٰ، وبصورة ما؛ فإنَّ اعتماد الحركة علىٰ مصادر التمويل المحلية يجبر جولين علىٰ إبعاد جماعته عن الأحزاب السياسية، وبعد وفاة أوزال، نوعت الجماعة دعمها بين عدد من أحزاب يمين الوسط والأحزاب الدينية، فعلىٰ سبيل المثال: كان الكثير من الأعضاء يميلون إلىٰ دعم طيب أردوغان مرشح حزب

---

(١) لنقد موقف جولين من الانقلاب الناعم ومدارس الأئمة والخطباء، ينظر أحمد تاشجيتيرن في: "Menderes ve Imam Hatipler"، صحيفة: (Yeni Safak)، بتاريخ (٢٠ يوليو ١٩٩٧م).

(٢) ينظر علىٰ سبيل المثال، مقاله بعنوان: "Tahrib edilen tabiat"، صحيفة: (*Zaman*)، بتاريخ (٢٥ يونيو ١٩٩٤م).

الرفاه في إسطنبول، ودعمت الجماعة برهان أوزفاتورا مرشح حزب الطريق القويم في إزمير، وأمَّا في أنقرة؛ فكان الأعضاء يدعمون مرشح حزب الرفاه مليه جوكتشيك في انتخابات البلديات.

عادة ما يكون العضو النورسي الجديد مهنيًا أو تاجرًا، وتعد هويته مزيجًا من الأساليب الإسلامية والقومية، ويدعم التجار الجدد وأصحاب الصناعات صغيرة الحجم حماسة جولين التبشيرية بإنشاء تركيا إسلامية قوية؛ فعلىٰ سبيل المثال: أنشأ أتباع جولين الأغنياء مؤسسة آسيا المالية في (سبتمبر من عام ١٩٩٦م) لدعم الأنشطة الاجتماعية والتعليمية داخل تركيا وبين الجاليات الإسلامية في البلقان والقوقاز ووسط آسيا[١].

وأسس رجال الأعمال المؤيدون لجولين جمعية التضامن في الحياة التجارية (ISHAD)، وجمعية الصناعيين ورجال الأعمال الأحرار (HÜRSIAD) لمنافسة جمعية الصناعيين ورجال الأعمال المستقلين المؤيدة لحزب الرفاه، والتي عارضت انضمام تركيا للاتحاد الأوروبي قبل (عام ١٩٩٧م)، وتعد هذه البنية التحتية الاقتصادية ضرورية لدعم (٤٠٠) مدرسة ثانوية خاصة وجامعة وكلية بالإضافة إلىٰ بيوت الطلبة والمعسكرات الصيفية، وأكثر من (١٠٠) مؤسسة.

ويتم تنظيم الأعمال اليومية من خلال إدارة محلية ضعيفة التكوين قائمة علىٰ مبادئ العمل الخيري والثقة والطاعة والواجب تجاه المجتمع، وتتكون هذه البنية من رجال أعمال ومعلمين وصحافيين وطلبة. إنَّ جولين علىٰ وعي تام بالفرص المتاحة في اقتصاد السوق المفتوح؛ ولذلك فإنَّ فلسفته متوافقة إلىٰ حدٍّ كبير مع هذا المجتمع التجاري المتنامي، وهو يؤكد علىٰ أهمية التعليم والانخراط في اقتصاد السوق باعتبارهما جزءًا مهمًا من كون المرء مسلمًا صالحًا[٢].

---

(١) "Iste Fethullah Gülen Imparatorlugu", مجلة: (Aktüel Para), بتاريخ (٢٢ سبتمبر ١٩٩٦م)، (صفحة/ ١٨-٢٥). ويدرس هذا المقال الشبكات المالية والتعليمية لجولين.

(٢) Elisabeth Özdalga, "Worldly Asceticism in Islamic Casting: Fethullah Gülen's Inspired Piety and Activism", *Critique* 17 (2000): 83-104.

★ تعليم الجيل الذهبي:

الإسلام من وجهة نظر جولين هو -أولًا وقبل كل شيء- متعلق بالأخلاق الذاتية (kisilik)، والهوية (kimlik). ويمكن تلخيص الارتباط بين الخاصيتين في فكرة أنَّه لا وجود لهوية دون أخلاق، ولا وجود لأخلاق دون إسلام. إنَّ جولين، كشأن النورسي، يعتقد أنَّ المجتمع الحر والديموقراطي يتطلب أخلاقًا عامة، وهذه الأخلاق لا يمكن أن تكون فعالة بلا دين. إنَّ الدين يوفر المحتوىٰ للمبادئ الأخلاقية ويعطي لها القوة من خلال التأكيد علىٰ أهمية الحكم الإلهي.

ويعد مفهوما جولين للهوية والأخلاق مترابطين، لكنهما ليسا عبارة عن نظام مغلق أو محتوىٰ في الذات، وحيث إنَّ الأخلاق تترجم إلىٰ هوية عبر السلوك والعمل الجمعي؛ فإنَّ (العمل)، و(المشاركة) في المجالين العام والخاص هما جزء من عملية بناء الذات الأخلاقية. وباختصار: فإنَّ الأخلاق والهوية يجب أن يوضعا في موضع الممارسة ويعاد تفسيرهما علىٰ أساس من التحديات الجديدة، «الإسلام بالسلوك»، (الخدمة والمعونة)، و«الإسلام بالنتيجة» (الأثر) هما المفهومان الأساسيان لحركة جولين.

وحيث إنَّ الإسلام، من وجهة نظر جولين، هو تركيب من الأخلاق والهوية؛ فإنَّه يؤكد علىٰ أهمية دور التعليم في تنمية الذات، ويعتمد مشروع جولين التعليمي علىٰ ثلاثة مبادئ: (تنمية الأخلاق، وتدريس العلوم، وتهذيب الذات). وفي مشروعه التعليمي الملهَم بالإيمان، يتكون كل من الأخلاق والانضباط من التضحية والمسؤولية عن الآخرين والعمل الجاد والمثالية.

إنَّ هذه الحركة التعليمية العالمية المحفزة بالدين تعد في الحقيقة طريقة لإعادة الإله إلىٰ حياة الإنسان عبر قيمة التضحية الذاتية والعمل الجاد. إنَّ المسلمين يذَكَّرون -دائمًا- بأنَّ تجنب الذنب وحده لا يكفي، بل إنَّ الانخراط في التغيير وإنشاء عالم أكثر إنسانية هو أمر مطلوب. إنَّ الخلاص لا يتحقق (بأن ينقذ) المرء من الذنوب فقط، وإنَّما يتحقق أيضًا بالمشاركة النشطة في تحسين العالم، كتب جولين في أول أعداد مجلته (Sìzintì) يقول: «إنَّ جيلنا مهان ومستهلك من قبل القوىٰ الظالمة للمادية، وليس ثمة علامة تدل علىٰ وجود عمق داخلي أو مشاعر وأفكار صافية في جيلنا. إنَّ مهمتنا يجب

أن تكون كالآتي: نفخ الروح وزيادة الوعي الروحي لجيل جديد فاقد لاتصاله بجذوره الروحية والثقافية، ومستغرَق بالأفكار الدنيوية لهذا العالم . . . ويجب أن يقود هذا الجيلَ توحيدٌ في الفكر وفي الغرض من الحياة»[١].

لأجل التغلب علىٰ هذا الفراغ الأخلاقي، وإنشاء تركيا حديثة، يؤكد جولين علىٰ أهمية دور التعليم في إنشاء وعي إسلامي جديد. إنَّ جولين يؤمن بتحول إدراكي للمجتمع عبر التعليم الذي سيتم إجراؤه من خلال نخبة حساسة للتاريخ والتقاليد التركية ولمشاعر عامة الناس؛ ولذلك فإنَّ برنامجه يهدف إلىٰ زيادة وعي هذه النخبة الجديدة، والذين يعرفون باسم: (الجيل الذهبي) (altìn nesil)، والذين سيقومون باستعادة أمجاد الماضي العثماني الإسلامي بينما يتكيفون بشكل فعَّال مع الظروف والاحتياجات الحديثة.

لقد استغل جولين بشكل فعَّال الفرص المقدمة من خلال التعليم عبر المنح الدراسية الشاملة وشبكة بيوت الطلبة في جميع أنحاء البلاد. فعلىٰ سبيل المثال: تدير الحركة في إسطنبول مؤسسات عديدة مثل مؤسسة التعليم العالي التركية الوقفية للشباب والتخصص (Türkiye Yüksek Tahsil Gençligi Ögretim ve Ihtisas Vakfi) التي تقوم بإدارة (٣٧) من بيوت الطلبة، ومؤسسة مرمرة الوقفية للتعليم والثقافة (Marmara Egitim ve Kültür Vakfi)، والتي تدير (٢٦ من بيوت الطلبة)، وتتضمن شبكات جولين التعليمية أكثر من (٦,٠٠٠ معلم)، والذين يمثلون العماد الأهم من أعمدة الحركة. إنَّ هؤلاء المعلمين يرون العمل التعليمي طريقًا إلىٰ الوعي أكثر من كونه مجرد طقس ديني، وحيث إنَّه من المستحيل قانونيًّا تقديم دورة تعليمية عن الدين؛ فإنَّ الحركة تؤكد علىٰ مفهوم (الإسلام من خلال السلوك)، أي: تقديم روح الإسلام من خلال العمل بشكل أخلاقي. وبالتالي؛ فإنَّ المعلمين في الصف يقدمون الإسلام من خلال السلوك عبر التسامح والاحترام والعمل الدؤوب والالتزام تجاه سلامة المجتمع، وبالإضافة إلىٰ شبكات التعليم غير الرسمية: فإنَّ حركة جولين تدير أيضًا سلسلة ممتدة من الدورات الإعدادية للدراسة الجامعية حيث يتم توفير المال

(١) M. Abdülfettah Sahin, "Neslin Bekledigi Kurtarici El", in Çag ve Nesil (Izmir: TÖV, 1992), 14-15.

والتجهيزات للطلبة الأفقر من خلال التبرعات.

لقد كانت إحدىٰ أكثر الاستراتيجيات لفتًا للانتباه، وإظهارًا لبعد النظر هي إنشاء حوالي (٢٠٠) مدرسة ثانوية، وسبع جامعات في أنحاء تركيا وأوروبا، والجمهوريات التركية المسلمة من الاتحاد السوفياتي السابق، وبينما تعد هذه الجامعات إلىٰ درجة كبيرة في مستوىٰ الكليات المجتمعية الصغيرة؛ فإنَّ المدارس الثانوية قد اكتسبت سمعة قوية من ناحية تدريس العلوم الطبيعية واللغة الإنجليزية، وبينما يتم تدريس اللغة التركية؛ فإنَّ الإنجليزية تعد اللغة الأساسية للتدريس في الصف[١]، وقد كان تأثير هذه الجهود عميقًا جدًّا في النظام التعليمي. وبالإضافة إلىٰ المدارس الثانوية: فقد كانت دائرة جولين نشطة جدًّا في النظام التعليمي التركي من خلال (٧٩) مدرسة من مدارس الإعداد للالتحاق بالجامعات[٢]، وقد كانت هذه المدارس التحضيرية ناجحة جدًّا في تحقيق درجات عالية لطلبتها في اختبارات الالتحاق بالجامعات.

وبالإضافة إلىٰ هذه المدارس التحضيرية؛ فإنَّ دائرة جولين تتحكم أيضًا في أكثر من (٥٠) مدرسة ثانوية خاصة في تركيا[٣]، وتتم دعوة الداعمين الماليين لهذه المدارس بانتظام لزيارتها في تركيا وفي الخارج. ويأتي المعلمون الذين يعملون في هذه المدارس عادة من جامعة الشرق الأوسط التقنية في أنقرة أو من جامعة بوغازيتشي في إسطنبول، ويؤمن هؤلاء بأن لهم رسالة يؤدونها، تمامًا كما يفعل المبشرون، ومثلما كان يفعل المبشرون البروتستانت في القرن التاسع عشر؛ فإنَّ المعلمين النورسيين الجدد يسعون إلىٰ إيصال تعاليم الإله مع القومية التركية، ولهذه الشبكات التعليمية

---

(١) للمزيد من النقاشات حول هذه المدارس، ينظر: *Yurt D*isinda Açilan Özel Ögretim Kurumlari Temsilcileri Ikinci Toplantisi (Ankara: MEB, 1997).

(٢) أبرز هذه المدارس هي: (FEM)، (إسطنبول)، (Anafen)، (إسطنبول)، (Körfez)، (إزمير)، (Maltepe) (أنقرة)، (Isik)، (أضنة)، (Söz، وSur)، (ديار بكر وهكاري وإيلازيغ)، و(Çaglayan) (فان-بيتليس).

(٣) أبرز هذه المدارس هي: (Fatih)، (إسطنبول)، (Yamanlar)، (إزمير)، (Samanyolu)، (أنقرة)، (Yildirimhan) (مرسين)، (Aziziye)، (أرزوروم)، (Serhat)، (فان)، (Server Gazi)، (دينيزلي)، (Nilüfer)، (بورصا)، (Otlukbeli)، (أرزينجان)، (Ertugrul Gazi)، (إسكيشهير)، (Selahattin Eyyubi)، (بيتليس)، (Isik)، (سقاريا)، و(Fatih Sultan)، (أيدن).

اتصالات وثيقة بدوائر رجال الأعمال المحافظين، ويعد المزيج بين المصالح التجارية وأفكار جولين قويًا داخل وخارج تركيا.

يحقق الطلبة في المدارس الثانوية لحركة جولين في تركيا نتائج ممتازة بانتظام في اختبارات الجامعة، وعلىٰ الرغم من أنَّ هذه المدارس تحقق نتائج أفضل من مدارس الدولة؛ فإنَّها لا تزال تؤكد علىٰ أهمية الحفظ والقيم المحافظة أكثر من التفكير النقدي. إنَّ نظام التعليم لحركة جولين لا يعزز بالضرورة الإرادة الحرة والفردانية، وإنَّما يعزز الوعي الجمعي، وللطلبة المتخرجين من مدارس جولين؛ فإنَّ روح الواجب أو تحقيق رسالة الفرد هي قيمة أهم من كونه مختلفًا أو تفكيره بشكل نقدي. إنَّ هذا الافتقار إلىٰ التفكير النقدي هو نتيجة لنظام تعليمي وثقافي يثبط عملية إخضاع القيم الاجتماعية والدينية للتساؤلات. إنَّ كون المرء مشابهًا وكونه (جزءًا من الجماعة)، والتصرف بما يتوافق مع توقعات الجماعة، كل ذلك يعد أهم من صنع ذات مستقلة.

وبالإضافة إلىٰ هذه الشبكات التعليمية الرسمية؛ فإنَّ لمجتمع جولين أيضًا شبكة غير رسمية واسعة الانتشار من الدرسخانات؛ والدرسخانات، والتي يمكث بها طلبة الكليات، تستمد جذورها من الأخلاق الإسلامية ومن شعور بالضرورة ليس فقط لتقديم النفع، وإنَّما لتشكيل الحداثة المتنامية. لقد أصبحت هذه الدرسخانات مساحات لأنشطة متعددة للتعليم والرياضة والتدريب العملي وتوزيع الكتب والحوار، وتدمج الدرسخانات الدعاية الدينية والعلمانية معًا، وتزيل الحدود الفاصلة بين المجالين العام والخاص من خلال تسليح الطلبة ضد إغراءات وفتن العالم الحديث. وبالإضافة إلىٰ ذلك: فإنَّ هذه الدرسخانات تدار وفقًا لمجموعة من القواعد وتسعىٰ إلىٰ توليد دخلها الخاص من خلال تقديم خدمات جديدة مثل مساعدة الطلبة في أداء الواجبات وإعطائهم دروسًا خاصة أو ترتيب الأنشطة الرياضية.

وتسعىٰ جميع هذه الشبكات لتحقيق هدف جولين بإنشاء جيل ذهبي من الأتراك لإنتاج الحداثة، وليس فقط ليظلوا مستهلكين لها. إنَّ إنجاز الدرسخانات يكمن في قدرتها المؤسسية والمفاهيمية علىٰ إعادة تكوين الشخصية المسلمة علىٰ المستوىٰ الأكثر فاعلية. إنَّها تقدم الوسائل الضرورية لتحقيق الذات للشخصية المسلمة. إنَّ

البيئة الدينية التي تقدمها بنية الدرسخانة تشجع علىٰ استبطان المُثُل (النماذج الأصيلة) كخارطة للعمل ستؤدي إلىٰ اكتشاف غنىٰ الهوية الإسلامية. وبعبارة أخرىٰ: فإنَّ اهتمامات الأفراد تُستلهَم من قيمهم وتكون هذه القيم خارطة العمل، وهذه الخارطة الإدراكية للمُثُل والعمل تكمن في القلب من حركة جولين.

★ الإسلام في اللغة العامة: إسلام تركيا (Türkiye Müslümanligi):

حيث إنَّ الإسلام من وجهة نظر جولين يدور حول الشخصية الأخلاقية والهوية؛ فقد طور هوية ذات جذور تاريخية وحساسية سياسية يمكن للمسلمين أن يشعروا بالانتماء إليها. إنَّ جولين يعيد تعريف الهوية القومية التركية باعتبار كونها بالأساس عثمانية وإسلامية، ومن خلال قيامه بذلك؛ فإنَّه يهدف إلىٰ إعادة الإسلام إلىٰ سابق دوره التاريخي باعتباره دينًا قوميًّا للأتراك، ولتنشئة جيل جديد ذي نظرة عالمية، تؤكد حركة جولين علىٰ دور التعليم ثنائي اللغة (التركية والإنجليزية وليس العربية) في تركيا وفي الخارج[1]. إنَّ نظرة جولين إلىٰ البلقان ووسط آسيا مماثلة لرؤية عثمانية إمبريالية تسعىٰ إلىٰ دمج الجماعات السكانية المسلمة في تلك المناطق ضمن كتلة متجانسة.

ولأجل تحقيق هذه الرسالة، أكد جولين علىٰ أهمية الاستثمار في التعليم والإعلام لزيادة الوعي الاجتماعي والقومي للناس، وقد سعىٰ جولين إلىٰ إعادة بناء هوية تركية إسلامية من خلال التعليم وتعامل مع الإسلام باعتباره الأساس لنهضة ثقافية وقومية تركية. لقد جادل جولين بأنَّ (الإثنية) لا تحدد قيمة الفرد أمام الله، لكنَّه أكد بانتظام علىٰ الدور الإيجابي الذي لعبه الأتراك في الدفاع عن الإسلام وتفسيره الصحيح[2]. إنَّ ثمة شعورًا عميقًا لدىٰ النورسيين الجدد بأنَّ الأنظمة والمجتمعات العربية المعاصرة خبثاء ولا يملكون الكفاءة الكافية لفهم وإعادة إحياء الإسلام، وقد أعلن جولين صراحة أن (تركيا هي البلد الوحيد الذي يمكن للإنسان أن يعيش فيه بحرية ويفكر

---

(١) أمينة كابلان في: "Milli Egitimde dis kusatma"، صحيفة: (*Cumhuriyet*)، بتاريخ (١٢ مارس ١٩٩٥م).

(٢) لقاء لجولين أجراه أورال تشاليشلار، صحيفة: (*Cumhuriyet*)، بتاريخ (٢١ أغسطس ١٩٩٥م)؛ وجان في (*Ufuk Turu*)، (صفحة/ ٣٤).

كمسلم)[١]. إنَّ جولين نادرًا ما يتردد في التعبير عن آرائه حول الإسلام ضمن إطار عمله القومي والدائر في فلك الدولة، وهو يجادل بأنَّ الأتراك قد حققوا الفهم الأعلىٰ للإسلام، وأنَّ ذلك كان متجليًا في الثقافة التركية العثمانية والتراث المتسامح لدولتها.

إنَّه لا يتردد في وصف هذا (التفسير الصوفي للإسلام) بأنَّه Türkiye Müslümanligi (إسلام تركيا)[٢]، وهذا التفسير للإسلام يتكون من صوفية الأناضول ومن الثقافة السياسية البراغماتية الدائرة في فلك الدولة التي كان يتصف بها الأتراك العثمانيون[٣]، ومن خلال الجدال بأنَّ ثمة صورًا عديدة من فهم الإسلام خاصة بكل دولة وكل إقليم؛ فإنَّ جولين يخدم ببراعة مشروع الدولة الهادف إلىٰ محاولة إضفاء الصبغة القومية علىٰ الإسلام. ويجادل جولين: «إنَّني لم أفكر قطُّ بأنَّ هويتي التركية معزولة عن هويتي الدينية. إنَّني -دائمًا- ما كنت أعتقد أنَّ تلك الهوية موجودة جنبًا إلىٰ جنب مع ديني. إنَّني لم أرَ أي تناقض بينهما»[٤]، وفي اللقاء نفسه، يجادل جولين بأنَّ «الدولة والأمة يجب أن يدمجا معًا»[٥]، وقد أصبح تفكير جولين السياسي، والمتأثر بالثقافة العثمانية الدائرة في فلك الدولة وبالقومية التركية الإسلامية، أصبح واضحًا جدًّا في تصريحاته حول السؤال العلوي والمشكلة الكردية. وكحل للأزمة الكردية، طلب جولين من الدولة توظيف (علماء مسلمين للتأكيد علىٰ أهمية الأخوة الدينية بين الأتراك والأكراد)[٦].

ويمثل جولين وكيركينجي درجة التوافق التي بلغها زعماء حركة النور الجديدة مع المبادئ الجمهورية للدولة[٧]. إنَّهم يقدمون الإسلام كرابط موحد يحافظ علىٰ تماسك

---

(١) لقاء مع جولين أجراه خلوصي تورجوت بعنوان: "Islam sadece Türkiye'de özgürce yasaniyor"، صحيفة: (*Sabah*)، بتاريخ (٢٦ يناير ١٩٩٦م).

(٢) Can, *Ufuk Turu*, 33.

(٣) Can, *Ufuk Turu*, 35.

(٤) لقاء مع جولين أجراه أرتوغرول أوزكوك، صحيفة: (*H*ürriyet)، بتاريخ (٢٣-٣٠ يناير ١٩٩٥م).

(٥) لقاء مع جولين أجراه أرتوغرول أوزكوك، صحيفة: (*H*ürriyet)، بتاريخ (٢٥ يناير ١٩٩٥م).

(٦) جولين في: "Fethullah Gülen Hocaefendi Güneydogu ve terror hadisesini Zaman'a degerlendirdi: Çare insan ve kültür"، صحيفة: (*Zaman*)، بتاريخ (٠٥ نوفمبر ١٩٩٣م).

(٧) روشين تشاكير في: "Devlet Babanin Nurcu Oglu: Kirkinci Hoca"، قناة *Art*ihaber 1, (بتاريخ ٢٠ ديسمبر, ١٩٩٧)، (صفحة/ ١٩).

الجماعات المجتمعية المتنوعة، ويؤيد جولين الإبقاء علىٰ إدارة الشؤون الدينية؛ لأنَّه يرىٰ الفوائد في وجود مركز ديني مؤسسي مرتبط بشكل وثيق بالدولة[1]. إنَّ الدين يصبح إطارًا لوحدة الأمة ومصدرًا لشرعية الدولة، ويتبع الإسلام في هذا السياق وجود الدولة القومية ويستخدم كذخيرة لبناء مجتمع منظم[2]، ولذلك؛ فإنَّ جولين وكيركينجي يدعمان باستمرار سياسة الدولة الهادفة إلىٰ تقوية توليفة تركية إسلامية[3].

مثل النورسي، جادل جولين بأنَّ ثمة ثلاث عقبات في طريق النهضة القومية التركية: (الجهل، والفقر، والخلاف في الرأي)، لكن من المثير ملاحظة أنَّه في صياغته لهذه القضايا القومية الثلاث لا يقوم جولين بالاستشهاد بالنورسي، وإنَّما يستشهد بفرانز كافكا[4]. لقد أعاد جولين صياغة أفكار النورسي ووجهها إلىٰ جمهور علماني من خلال استغلال الخطاب الفكري الغربي بدلًا من استغلال موضوعات إسلامية بالتحديد. إنَّ الإسلام في نظر جولين ليس مجرد نشاط طقوسي، وإنَّما هو أيضًا مستودع ثقافي وخارطة إدراكية لوعي جمعي تركي قومي. إنَّ تأكيده علىٰ توليفة تركية إسلامية يشير إلىٰ إضفاء طابع عامي علىٰ الاعتقاد وإلىٰ حدوث التقاء عام مع بعض أهداف الدولة الجمهورية[5].

إنَّ جولين يعد -أولًا وقبل كل شيء- ذا نزعة قومية تركية عثمانية، وتعد قوميته قوميةً احتوائية لا تعتمد علىٰ الدم أو العرق، وإنَّما علىٰ التجارب التاريخية المشتركة والاتفاق علىٰ التعايش معًا داخل كيان سياسي واحد، وفي نظر جولين، لا ينبغي أن يكون هناك فرق بين البوسني والكازاخستاني. لقد كان أول عمل له كواعظ في

(١) لآراء جولين حول إدارة الشؤون الدينية، ينظر: Can, Ufuk Turu, 137.

(٢) أحمد إنسيل في: "Yeni Muhafazakarlik ve Fethullah Gülen", صحيفة: (*Yeni Y*üzyil), بتاريخ (٢٧ أبريل ١٩٩٧)، و: "Altin Nesil Esittir Beyaz Türkler mi?" صحيفة: (*Yeni Y*üzyil)، بتاريخ (٤ مايو ١٩٩٧م).

(٣) كورشاد أوغوز في: "Turkiye'nin birligini Nurcular saglayacak"، مجلة: (*Akt*üel 190, 1995), (صفحة/ ٤٠-٤٤).

(٤) فتح الله جولين في: "Hizipcilik agindan kurtulmamiz gerekiyor", صحيفة: (*Zaman*), بتاريخ (٦ فبراير ١٩٩٦م).

(٥) ينظر اللقاء مع جولين الذي أجراه بالتشين دوغان، *Umran 37*، (مايو-يونيو ١٩٩٧)، (صفحة/ ١-١٥).

الحقيقة في مسجد أوتش شيريفيلي في إديرنة، حيث يعيش عدد كبير من التورييش والبوماك، وكلاهما من مسلمي السلاف. إنَّ جولين نادرًا ما يفرق بين الأتراك من ذوي الإثنية الأصلية وغيرهم، حيث يتعامل مع كلا النوعين باعتبارهما أتراكًا ومسلمين[١]؛ ولذلك فهو يتميز بمفهوم أكثر احتوائية للهوية متشكل بفعل التراث العثماني الإسلامي. وعلىٰ الرغم من أنَّ العرب كانوا جزءًا من الإمبراطورية العثمانية؛ إلَّا أنَّ جولين، كشأن غيره من أعضاء الجماعات النورسية، ينتقد العالم العربي، ويشعر أنَّ الحركات الإسلامية العربية والإيرانية لا تزال بحاجة إلىٰ الوصول إلىٰ فهم صحيح للإسلام، وقد اتهم جولين أيضًا القوميين العرب بالتعاون ضد الدولة العثمانية والتسبب في تقديم صورة سيئة للإسلام من خلال اختزاله إلىٰ أيديولوجية سياسية. وبالإضافة إلىٰ ذلك: يفرق جولين بين الإسلام العثماني والإسلام العربي القبلي ويعبر عن إعجابه بالسلاطين العثمانيين بل - ربما لهدف تكتيكي - يعبر أيضًا عن إعجابه بمصطفىٰ كمال[٢].

إنَّ جولين، الذي يسعىٰ إلىٰ إعادة إحياء الأمة من خلال (تذكر) ماضيها بدلًا من (نسيانه)، يدعو الناس إلىٰ (إعادة اكتشاف الذات [öze dönüs]) التي كانت (متجسدة داخل الإسلام والماضي العثماني). وفي كتاباته، يعد لفظ (ecdad) (الأجداد) لفظًا أساسيًّا من حيث تكوين أو تنشيط ذاكرة جمعية وتعليم القيم البطولية (لأسلافنا). إنَّ الماضي يستخدم كمنجم للمواد الثقافية للعرض التعليمي، لوحة أخلاقية جديرة بالمحاكاة. إنَّ الماضي الذي يريد جولين أن يقتبس منه الذات المعاصرة لم يعد ماضيًا، وإنَّما هو مصدر لصياغة الحاضر والمستقبل، ومن خلال إعادة تخيل المحتوىٰ الثقافي للأمة التركية، أعادت الجماعات الإسلامية بناء الأمة السياسية باعتبارها مسلمة وعثمانية وتركية. إنَّ هذه محاولة لتحرير معنىٰ الأمة من النخبة الدولانية الكمالية.

إنَّ حركة جولين، من خلال بناء الحاضر عبر (تذكر) ماض من اختيارها، تعمل في

---

(١) Erdogan, *Küçük*, 50-62.

(٢) للمزيد من المعلومات حول آراء جولين في إيران والعرب، ينظر لقاؤه مع نوال سيفيندي، صحيفة: (*Yeni Yüzyil*)، بتاريخ (١٩-٢٨ يوليو ١٩٩٧م).

الوقت ذاته في عصرين حديث وقديم (غير حديث). ويجادل جولين بأنَّ «العودة إلىٰ الذات تعني رؤية الأمس واليوم والغد جميعًا بشكل موحد واختيار الأفكار والممارسات التي ينبغي أن تتم المحافظة عليها والتخلص من تلك التي لا تتناسب مع عملية تخليد الذات»[1]، وفي نظر جولين؛ فإنَّ هذه المفاهيم والأفكار التخيلية يجب أن يتم اقتباسها من الدين ومن تراث الدولة العثمانية، وتكشف كتابات جولين أنَّ الدين يصبح مصدرًا يشكل الفن والأدب والتعليم والأخلاق بهدف تكوين وعي قومي يجمع الدين مع التفكير المنطقي ويجمع القلب مع العقل.

وهذا يؤدي إلىٰ تقديم الوعي القومي باعتباره قاعدة مهمة لإعادة تجديد وإصلاح المجتمع التركي[2]، وتجادل نيلوفر جوله بأنَّ جولين «يعلن تكوين ذات مسلمة جديدة وحضارة جديدة ويقوم بصناعة نخبته الخاصة»[3]، لكن مثل هذه الطموحات ليست سالمة من المشكلات بالطبع. إنَّ محاولة بناء وعي قومي من الالتزامات الدينية يجب أن تشتبك مع واقع من الانقسامات الإثنية والطائفية في تركيا، خاصة حيث يتعلق الأمر بالهويتين الكردية والعلوية. ويدل تحليل دقيق لكيفية استجابة أتباع جولين لهذه الأفكار علىٰ أنَّهم يؤيدون عملية التوفيق بين الدين والقومية لأجل تقوية الدولة. لكن جولين، ومن خلال التأكيد علىٰ أهمية دور التعليم والتنوير في القضاء علىٰ الأمراض الاجتماعية، يعزز أيضًا، وبشكل غير مباشر أسلوب الفردية، والذي ربما يعارض نزعاته الأكثر اجتماعية.

تظهر دراسة أكثر دقة للحركة ما بين السبعينيات و(عام ٢٠٠٠م) التطور المستمر والتكيف مع الواقع الجديد في تركيا. إذا استمع أحدنا إلىٰ أشرطة جولين المسجلة في السبعينيات؛ فإنَّه يواجه واعظًا عنيدًا يسعىٰ إلىٰ تحريك مشاعر الناس، وقد ساعد تفاعله مع مجموعات متنوعة ومع الحكومة الحركةَ علىٰ اختراق المجتمع، لكنَّها قد تم اختراقها بفعل أفكار وممارسة متنوعة أيضًا. لقد قامت الحركة بتشكيل العمليات التي قامت بدورها بتشكيلها. وبالإضافة إلىٰ ذلك: فبينما أصبحت الحركة أكثر

---

(١) جولين في: "Öze Dönmek"، مجلة: *(Sïzïnti 80, 7, 1985)*, (صفحة/ ٢٨٣).

(٢) جولين في: "Milli Ruh Düsüncesi"، مجلة: *(Sïzïnti 83, 7, 1985)*, (صفحة/ ٤٠٢-٤٠٤).

(٣) جوله في: "Muhafazakarligin"، صحيفة: (*Zaman*)، بتاريخ (٢٧ أغسطس ١٩٩٥م).

مؤسسية، فقد أصبحت كذلك أكثر انسجامًا مع سياسات الدولة ومع الحاجة إلىٰ المحافظة علىٰ وثاقة صلتها بالشعب التركي، ولأجل الوصول بالدين إلىٰ المجال العام؛ أكدت الحركة علىٰ أهمية التسامح والتوافق والحداثة والديموقراطية. فعلىٰ سبيل المثال: يجادل جولين بأنَّ حجاب المرأة من الفروع (füruat)، وأن اختيار المرأة للحجاب (tesettür) يرتبط أيضًا بالفهم الثقافي للإسلام، وبالتالي؛ فيمكن أن يفسر بصور مختلفة. قال جولين: «ما الذي يعد في مصلحة الدولة والأمة: العلم أم الأمية؟ يجب علىٰ كل امرأة أن تقرر في قرارة نفسها بشأن قضية الحجاب. وأمَّا فيما يتعلق برأيي أنا، فينبغي أن تفضل التعليم»[1].

إنَّ جولين يحاول بناء عقد اجتماعي جديد يلعب فيه التراث التركي العثماني متعدد الثقافات دورًا تكوينيًا، وقد جمعت الحركة بين العديد من المجموعات المتنوعة للنقاش حول مشاكل تركيا ولتقديم الحلول. فعلىٰ سبيل المثال: وتحت مظلة مؤسسة الصحافيين والكتاب في تركيا، حددت حركة جولين المشكلات السياسية (المُحْدِثة للفرقة) الكبرىٰ في تركيا، مثل العلاقة بين الإسلام والعلمانية (١٩٩٨م)[2]، والدين والدولة (١٩٩٩م)، والديموقراطية وحقوق الإنسان (٢٠٠٠م)، والتعددية وتسوية الخلافات (٢٠٠١م)، والعولمة ومقتضياتها.

وقد قامت الجماعة بدعوة العديد من كبار العلماء والمفكرين وصانعي السياسات معًا لمناقشة هذه القضايا المحدثة للفرقة وصياغة مواثيق توافقية، تعرف باسم:

---

(١) لتصريح جولين وعملية تنفيذه في المدارس التابعة له، ينظر صحيفة: (*Yeni Yüzyil*)، بتاريخ (١٦ سبتمبر ١٩٩٨م). ودافع جولين عن سياسته (التعليم أولًا) قبل الحجاب في أثناء لقائي معه في (٢٠ سبتمبر ١٩٩٨م) في إسطنبول؛ ينظر أيضًا علي أونال في: "Basörtüsü Meselesi"، صحيفة: (*Zaman*)، بتاريخ (٣٠ سبتمبر ١٩٩٨م).

(٢) للمزيد من المعلومات عن الجدل بشأن إعلان أبانت، ينظر كرم تشاليشكان في: "Fethullah Hoca ve Laiklik"، صحيفة: (*Yeni Yüzyil*)، بتاريخ (٢١ يوليو ١٩٩٨م). انتقد بعض العلماء الإعلان باعتباره علامة علىٰ تسييس الإسلام، ينظر يعقوب كيبينيك في: "Abant Bildirgesi"، صحيفة: (*Cumhuriyet*)، بتاريخ (٢٧ يوليو ١٩٩٨م). وانتقد بعض الإسلاميين بشدة إعلان أبانت، ينظر أحمد تاشجيتيرن في: "Abant'in Çözemedigi Sorun"، صحيفة: (*Yeni Safak*)، بتاريخ (٢٧ يوليو ١٩٩٨م).

(Abant Platformu)، وتوصلت أولىٰ هذه الفعاليات، والتي كانت الأهم من بين الاجتماعات الخمسة، إلىٰ نتيجة: «أنَّ الوحي والعقل لا يتعارضان، وينبغي علىٰ الأفراد استخدام عقولهم لتنظيم حياتهم الاجتماعية، ويجب أن تكون الدولة محايدة تجاه قضية المعتقدات والإيمان والاتجاه الفلسفي للمجتمع؛ ولا يمكن أن تقام إدارة الدولة علىٰ الدين والعلمانية، وإنَّما يجب أن تقوم بتوسيع الحريات والحقوق الفردية، ولا ينبغي أن تحرم أي شخص من المشاركة العامة»[١].

نتيجة لمساحات الفرص الجديدة والخطابات العالمية حول حقوق الإنسان وتعدد الثقافات؛ فإنَّ حركة جولين في خضم عملية إنتاج (إسلام معاصر)، والذي يعد جزءًا من الجدل الحديث في تركيا، والغرض من هذه الأنشطة والتفاعل مع الجماعات الفكرية المختلفة ليس إعادة توجيه الدولة فيما يتعلق بالمفاهيم الإسلامية، لكن الهدف بالأحرىٰ هو تعزيز أيديولوجية الدولة التي لا تتعارض مع التعاليم الإسلامية وتفتح المساحات لتخيلات مختلفة للإسلام في المجال العام.

★ الأداء الاحتوائي والإقصائي للدولة:

في الثمانينيات، اكتسب جولين حماية رسمية في أثناء الفترة التي قضاها أوزال في السلطة أولًا كرئيس وزراء ثم كرئيس للجمهورية، وقامت أحزاب يمين الوسط كلها بتأييد جولين علىٰ أمل بمواجهة التصويت الذي يحصل عليه حزب الرفاه بقيادة أربكان في الانتخابات العامة في (الأعوام ١٩٩١، و١٩٩٥، و١٩٩٩م)، وأنشأ جولين علاقات قوية مع أوزال وأيد بشكل معلن سياساته النيوليبرالية، وفي أحد اللقاءات، قال جولين: «لقد كنت أتمتع بعلاقة وثيقة مع تورجوت أوزال عندما كان يعمل في مؤسسة الدولة للتخطيط. لقد كان يزور بيتي بانتظام وكنا نتناول طعام الإفطار والعشاء معًا في مناسبات كثيرة، بل لقد كان يواظب علىٰ الحضور في مسجدي ويستمع إلىٰ خطبي، وقد عقدنا الكثير من المحادثات معًا بشأن التطورات الاجتماعية والسياسية في تركيا. وقبل أسبوع فقط من (انقلاب ١٢ سبتمبر) العسكري، زارني أوزال وسألني عن رأيي في الفوضىٰ السائدة، وقد قلت له وقتها بأنَّه فيما يتعلق بمستقبل المسلمين:

---

(١) Mehmet Gündem, *Abant Toplanti*llari I: Islam ve Laiklik (Istanbul: Yazarlar ve Gazeteciler Vakfi, 1998), 269-72.

«أنا لدي شعور إيجابي»، وأجاب أوزال: «إنَّ الوضع السياسي يتجه نحو الأسوأ» . . .»[1].

لقد كانت العلاقات بين جولين والدولة قائمة علىٰ نظام من المصالح المشتركة، وقد كانت حكومات أوزال وتشيلر، بل وحتىٰ البيروقراطية العلمانية الكمالية، ترىٰ جولين صوتًا مضادًا مرنًا للدور الأكثر صراحة سياسية لحزب الرفاه ولتفسيره الأكثر تعصبًا للإسلام[2]، وعلىٰ الرغم من انتقاد مشاركته السياسية، لم يتردد جولين في تطوير ارتباطات وثيقة مع السياسيين. وحقيقة، بمجرد أن أصبح علىٰ دراية بأهميته كمنافس إسلامي محتمل لحزب الرفاه، استخدم جولين بانتظام لقاءاته مع السياسيين في التقدم بمصالح مجتمعه وبرامجه[3]، فعلىٰ سبيل المثال: بدا أن جولين رأىٰ لقاءه مع تشيلر، بعد أن أصبحت رئيسة للوزراء، يصب في ذلك الاتجاه[4].

لقد تنامت شعبية جولين العامة نتيجة لتفسيره (التقدمي) للقرآن. فعلىٰ سبيل المثال: يجادل جولين بأنَّ النساء يمكن أن يكن قاضيات وبأنَّ الحجاب ليس صفة ضرورية للمرأة المسلمة، وردًا علىٰ تفسيرات جولين المنفتحة، جادل محمد شوكت إيجي، أحد كتَّاب الأعمدة للصحيفة ذات الميول الإسلامية (Milli Gazete)، جادل

---

(١) ينظر لقاء فتح الله جولين الذي أجرته نورية أكمان، صحيفة: (*Sabah*)، بتاريخ (٢٤ يناير ١٩٩٥م).

(٢) جادلت صحيفة: (*Milli Gazete*) المؤيدة لحزب الرفاه أنَّ جولين جُعل مشهورًا من قبل الدولة بسبب سلوكه الناقد لحزب الرفاه. ينظر زكي جيهان، صحيفة: (*MilliGazete*)، بتاريخ (١٩ فبراير ١٩٩٥م)؛ وجادل المفكر الإسلامي علي بولاتش بأنَّ جولين قد استُخدم من قبل الدولة لتقسيم الحركة الإسلامية وتقديم حزب الرفاه كحزب راديكالي؛ ينظر علي بولاتش في: "Fethullah Hoca"، صحيفة: (*Yeni Safak*)، بتاريخ (٨ فبراير ١٩٩٥م)، و: "Fethullah Hoca ve Refah Partisi"، صحيفة: (*Yeni Safak*)، بتاريخ (١١ فبراير ١٩٩٥م). وكان بولاتش يعتقد بأنَّ الولايات المتحدة كانت تشجع الجماعات الإسلامية (المعتدلة) لتقسيم المسلمين؛ علي بولاتش في: "Islam kusatma altinda"، صحيفة: (*Yeni Safak*)، بتاريخ (٢٢ فبراير ١٩٩٥م).

(٣) لمعلومات حول لقاء جولين مع بولنت أجاويد، ينظر أحمد تاشجيتيرن في: "Fethullah Hoca-Ecevit"، صحيفة: (*Yeni Safak*)، بتاريخ (٢٧ مارس ١٩٩٥م). ويتساءل تاشجيتيرن ما إذا كان السياسيون يسعون إلىٰ احتواء الإسلام إلىٰ داخل النظام، والذي يعتقد تاشجيتيرن أنَّه فاسد.

(٤) ديريا سازاك في: "Tarikat krizi"، صحيفة: (*Milliyet*)، بتاريخ (٢٣ ديسمبر ١٩٩٤م)، وروشن تشاكير في: "Çiller and Fethullah Hoca"، صحيفة: (*Milliyet*)، بتاريخ (٢٣ ديسمبر ١٩٩٤م).

بأنَّ «الحجاب، شأنه شأن الحدود التركية، ليس أمرًا مفتوحًا للنزاع. إنَّه الحد الذي وضعه الله ولا يمكن وضعه محل النقاش»[1]. ونتيجة لعلاقات جولين مع الدوائر الحاكمة وموقفه الإسلامي المتسامح مقارنة بغيره من الإسلاميين؛ اتهم بعض من مؤيدي حزب الرفاه الأكثر تزمتًا جولين بأنَّه عميل أمريكي، وعبر علي بولاتش، أحد المفكرين الإسلاميين البارزين، عن شك شائع، موجهًا الأسئلة الثلاثة التالية إلىٰ جولين: «ما هو موقفك تجاه مصطفىٰ كمال وتجاه إصلاحاته؟ هل ستحاول أن تمنع حزب الرفاه من الوصول إلىٰ السلطة؟ ولماذا تقوم بالاستثمار في وسط آسيا وليس في الشرق الأوسط؟»[2].

لقد فاجأ صعود جولين إلىٰ الشهرة العامة الكثير من المفكرين الإسلاميين ممَّن كانوا يتوقعون اكتساب المزيد من الزخم في الانتخابات العامة لـ(عام ١٩٩٥م) بعد الانتخابات المحلية الناجحة لـ(عام ١٩٩٤م)، ويجادل المفكرون الإسلاميون من أمثال مصطفىٰ كابلان بأنَّ الدولة تؤيد جولين في محاولة لتقوية أيديولوجيتها الكمالية وتوسيع قاعدتها الشعبية[3].

وقد جادل جولين بأنَّه لم يكن لديه أي نية لمنع حزب الرفاه من الوصول إلىٰ السلطة، زاعمًا بأنَّ ثمة توزيعًا للعمل بين الحركتين. «المجال السياسي يدار من قبل حزب الرفاه بينما ندير نحن التعليم». لكن، وخلف هذه التصريحات المعلنة، ظلت هناك خصومة عميقة بين جولين وبين الإسلام السياسي الذي تمثله حركة ميلي

(١) انتقد الكثير من المفكرين المعتدلين والراديكاليين هذه العبارة؛ ينظر رد محمد شوكت إيجي في صحيفة: (*Milliyet*)، بتاريخ (١٨ فبراير ١٩٩٥م).

(٢) علي بولاتش في: "Fethullah Hoca"ya Üç Soru: Bir: Mustafa Kemal"، صحيفة: (*Yeni Safak*)، بتاريخ (١١ يوليو ١٩٩٥م)؛ "Iki: Refah"in Önünü Kesecek misiniz?"، صحيفة: (*Yeni Safak*)، بتاريخ (١٢ يوليو ١٩٩٥م)؛ و: "Üç: Niçin Ortadogu degil de Orta Asya"، صحيفة: (*Yeni Safak*)، بتاريخ (١٣ يوليو ١٩٩٥م). وبالإضافة إلىٰ ذلك، انتقد بعض اليساريين جولين قائلين بأنَّه عميل أمريكي؛ لاتهام إلهان سلجوق بأن فتح الله جولين عميل أمريكي، ينظر صحيفة: (*Cumhuriyet*)، بتاريخ (١٩ فبراير ١٩٩٥م).

(٣) ينتقد مصطفىٰ كابلان، علوي سابق تحول إلىٰ النورسية، جولين بشدة في صحيفة: (*Cumhuriyet*)، بتاريخ (٢٦ أغسطس ١٩٩٦م).

جورروش بقيادة أربكان، ومن خلال إثارة السؤال المتعلق بوسط آسيا مقابل الشرق الأوسط، كان بولاتش يحاول إثارة قضية دور القومية المؤيِّدة من قبل الدولة في مشروع جولين.

لم يخف جولين تعاونه مع خدمة الاستخبارات الوطنية (MIT)، وقال في أحد اللقاءات: «في إربيل [بلدة عراقية يهيمن عليها العنصر الكردي]، قمنا بافتتاح مدرسة للتركمان [جماعة تركية شبه بدوية]، وقد أخبرت الرئيس بأنهم بحاجة إلىٰ افتتاح مدرسة في تلك المنطقة لحماية الأتراك من الاندماج مع الأكراد . . . وقررنا افتتاح المدرسة بمساعدة خدمة الاستخبارات الوطنية»[1].

لقد كان جولين يرغب -دائمًا- في إعطاء الانطباع بأنَّه يعمل مع الدولة ومن أجلها؛ وذلك لصنع شرعية للحركة، ولأنَّ أغلب الأتراك يشتركون في الثقافة السياسية القومية والتي تدور في فلك الدولة، فلم يرغب جولين أبدًا في المواجهة مع الدولة بصفة عامة، ومع المؤسسة العسكرية بصفة خاصة. فعلىٰ سبيل المثال: دعم جولين التحالف ضد العراق في أثناء حرب الخليج وهاجم بحدة أولئك الذين نظموا احتجاجات ضد الدولة بهذا الصدد، وقد عبر أيضًا عن رأي مبهم بشأن بعض أوجه الثورة الإسلامية الإيرانية والتفسير السعودي الوهابي للإسلام، واللذين يعتقد جولين أنهما يقدمان صورة سيئة للإسلام[2].

يعتقد جولين أنَّ أهمية استقرار وأمن الدولة تأتي فوق أهمية أي طائفة معينة، ويعتقد أنَّ هذا هو أحد الشروط الأساسية لبقاء الإسلام، وبذلك؛ فإنَّ جولين يعي ضرورة المحافظة علىٰ مسافة متساوية من أي حزب معين يمكن أن يكون في السلطة. ويجادل جولين: «إنَّنا لا نؤيد كل حزب حاكم لمجرد أنَّهم في السلطة. إنَّ ثمة طرقًا يأتون بها إلىٰ السلطة ويغادرونها. إنَّنا نحتاج إلىٰ السيطرة علىٰ هذه الطرق والأبواب التي تلعب دورًا رئيسًا في السير نحو السلطة . . . ويجب علينا أن نحترم الحكومة،

(١) لقاء مع جولين أجراه أورال تشاليشلار في مجلة: (*Akt*üel Para)، بتاريخ (١٥ سبتمبر ١٩٩٦م)، (صفحة/ ٢٢-٢٣).

(٢) لقاء مع جولين أجراه أوزكوك، صحيفة: (*H*ürriyet)، بتاريخ (٢٨ يناير ١٩٩٥م).

وأن نعبر عن معارضتنا، كما يُفعل في أكثر الدول الغربية تقدمًا»[1].

بالاطلاع علىٰ لقاءاته؛ يبدو أنَّ هدف جولين النهائي هو أن يصبح جسرًا سياسيًّا وثقافيًّا بين الدولة وبين الطبقة الوسطىٰ المحافظة والتكنوقراطيين الصاعدين في الطبقات الاجتماعية، ويؤمن جولين أيضًا بأنَّ الجانب الإسلامي من الثقافة التركية قد برز بشكل أكبر في أعقاب الانقلاب العسكري لـ (عام ١٩٨٠م) مقارنة بأي وقت مضىٰ في تاريخ الجمهورية. وقد زعم جولين: «إنَّني -دائمًا- إلىٰ جانب الدولة والمؤسسة العسكرية، فدون وجود الدولة، توجد الأناركية والفوضىٰ»[2].

وعلىٰ الرغم من أن تفكير جولين يصاغ بشكل أكبر بفعل التراث العثماني لحكم الدولة مقارنة بأي مفاهيم إسلامية محددة أخرىٰ؛ فإنَّه يؤيد الديموقراطية بقوة، ويجادل جولين: «إنَّ الديموقراطية والإسلام متوافقان. إنَّ خمسة وتسعين بالمائة من الأحكام الإسلامية تتعامل مع الحياة الخاصة والعائلة، وتتعامل خمسة بالمائة فقط مع أمور الدولة، ويمكن ترتيب ذلك فقط ضمن سياق الديموقراطية، وإذا كان بعض الناس يفكرون بطريقة أخرىٰ، مثل التفكير في دولة إسلامية؛ فإنَّ تاريخ هذه الدولة وظروفها الاجتماعية لا تسمح بذلك . . . إنَّ التحول الديموقراطي عملية غير قابلة للانعكاس في تركيا»[3].

يرىٰ جولين الديموقراطية بشكل مماثل كوسيلة أساسية لتعزيز البعد الإسلامي من الهوية القومية، وهو يجادل «بأنَّنا بحاجة إلىٰ إيجاد عقول عظيمة وأفراد أقوياء يقومون بحماية الدين في المجال السياسي»[4].

والهدف الرئيس لسياسة جولين الخارجية هو صنع تركيا قوية من خلال تنظيم المجتمعات الإسلامية في البلقان والدول التركية في وسط آسيا[5]، وهو يرىٰ الثورات

---

(١) لقاء مع جولين أجرته نورية أكمان في صحيفة: (*Sabah*)، بتاريخ (٢٧ يناير ١٩٩٥م).

(٢) لقاء مع جولين أجرته أكمان، صحيفة: (*Sabah*)، بتاريخ (٢٧ يناير ١٩٩٥م).

(٣) لقاء مع جولين أجرته أكمان، صحيفة: (*Sabah*)، بتاريخ (٢٧ يناير ١٩٩٥م).

(٤) لقاء مع جولين أجراه شمس الدين نوري قبل الانتخابات العامة (عام ١٩٩١م)، صحيفة: (*Zaman*)، بتاريخ (١٨ أكتوبر ١٩٩١م).

(٥) Gülen, "Milli Öfke", Çag ve Nesil IV: Zamanin Altin Dilimi, 146-49.

الكردية والعلوية مخططات خارجية تهدف إلىٰ منع «صعود قوة عظمىٰ في المنطقة بين البحر الأدرياتيكي وأسوار الصين»[١]، وهو ينتقد الدولة بشدة لعدم وجود استراتيجية طويلة المدىٰ لديها للتكامل مع وسط آسيا ويدعو الدولة إلىٰ تأييد المؤسسات الخاصة في إنشاء المدارس والعيادات الصحية في هذا الميدان.

إنَّ جولين يؤمن بصفة خاصة بأنَّه يستطيع أن يشكل الصفات السياسية والمجتمعية لتركيا من خلال إمكاناته التنظيمية في التعليم والإعلام، وهو يجادل الآن بشكل معلن بأنَّ الحركة قد انتقلت من عصر الاستبطان إلىٰ آخر للتجسيد الخارجي لأفكارها ورؤيتها، وقد تمت مقارنة هذه المرحلة من تاريخ الحركة بعملية (ولادة طفل)[٢]، لكن الجماعات الإسلامية المنافسة انتقدت بشدة رؤية جولين المتفائلة لمستقبل تركيا ودوره القيادي فيها. إنَّ نقاده يشعرون بأنَّ أفكاره خالية من الجوهر والأصالة، وبأنَّ منظمته تفتقر إلىٰ قاعدة قوة مستقلة لتلعب دورًا كبيرًا في تحويل تركيا. وقد أجبر موقف جولين الماهر بتأييد الاقتصاد والسياسات الليبرالية الرجل علىٰ استبطان الخطاب السياسي الحديث لحقوق الإنسان والقومية، وأدَّىٰ هذا بالتالي إلىٰ تضييق خياراته ودفع به إلىٰ التناقض، فعلىٰ سبيل المثال: عندما طُلب من جولين التعليق علىٰ المواجهة بين المؤسسة العسكرية وبين حكومة أربكان، أخذ جولين جانب المؤسسة العسكرية، والتي كانت تمثل الموضع النهائي لقوة السلطة، وقال: «لقد فشلت الحكومة في تأدية وظائفها ويجب عليها أن تستقيل»[٣].

ووفقًا لبعض النقاد الإسلاميين؛ فإنَّ دائرة جولين ليست مجتمعًا دينيًّا، وإنَّما هي بالأحرىٰ مجتمع مصالح. قال أحد الشباب الإسلاميين الراديكاليين في قونيا: «إنَّ الحلقة النورسية تؤكد -دائمًا- علىٰ أهمية المجتمع والفرد، والأستاذ فتح الله وغيره من النورسيين لا يرغبون في السيطرة المباشرة علىٰ الدولة. إنَّهم يفضلون بدلًا من ذلك

---

(١) لقاء مع جولين أجراه لطيف أردوغان، صحيفة: (*Zaman*)، بتاريخ (١٤ مارس ١٩٩٤م). للمزيد من المعلومات حول دعوته للدولة كي تصبح قوة إقليمية، ينظر: "Çare insan ve kültür"، صحيفة: (*Zaman*)، بتاريخ (٥ نوفمبر ١٩٩٣م).

(٢) Can, *Ufuk Turu*, 34.

(٣) لملخص للقاء جولين علىٰ قناة (D-TV)، ينظر: "Beceremediniz artik gidiniz"، صحيفة: (*Hürriyet*)، بتاريخ (١٨ أبريل ١٩٩٧م).

التعاون مع الدولة لاكتساب الشرعية علىٰ حساب الجماعات الإسلامية الأخرىٰ. إنَّهم أجهل من أن يفهموا أنَّهم لا يستطيعون الحصول علىٰ نظام إسلامي (صاعد من الأسفل). إنَّك تحتاج إلىٰ أن تسيطر أولًا علىٰ الدولة ثم تصنع ذلك النظام من أعلىٰ إلىٰ أسفل»[1].

لقد كانت حركة جولين حريصة جدًّا في التأكيد علىٰ تفردها عن الجماعات الإسلامية الأخرىٰ، بما في ذلك حركة ميلي جوروش، وتشابهها مع القطاعات الأكثر علمانية من المجتمع التركي، ولا يمكن أن يعد مفهوم جولين للسياسة ليبراليًّا؛ حيث إنَّه يعطي الأولوية للمجتمع والدولة علىٰ حقوق الأفراد، وعلىٰ الرغم من أنَّ جولين يطلق دعاوىٰ سياسية واجتماعية، بناءً علىٰ فوارق دينية؛ فإنَّ تلك الدعاوىٰ ليست قائمة علىٰ الاحترام المتبادل والمسؤولية تجاه المجتمعات السياسية الأخرىٰ. وبالإضافة إلىٰ ذلك: فإنَّه نادرًا ما يناقش السياسات الجائرة للدولة التركية. إنَّ مشروع جولين عبارة عن حركة مجتمعية هجينة تكمن جذورها في تراث الدولة التركية الإسلامية. لكن، وبالمقارنة بالطبيعة النخبوية والإقصائية اجتماعيًّا التي تتسم بها الحياة الفكرية التركية؛ فإنَّ جولين، باعتباره زعيمًا دينيًّا، يعد متسامحًا بعض الشيء تجاه (الآخر). إنَّه منفتح للحوار مع كل الجماعات الأخرىٰ لأجل تطوير المدنية والديموقراطية في تركيا[2]، وقد روضت حركة جولين نفسها لقبول الديموقراطية والعلمانية دون أن تصبح في ذاتها ديموقراطية أو علمانية بشكل كامل.

إنَّ رؤية جولين للإسلام تعتمد علىٰ الانضباط والحوار، ويتم التأكيد علىٰ المبدأ الأول داخل الجماعة بينما يُعد الثاني مبدأ خارجيًّا للتفاعل مع الجماعات غير الإسلامية، ولأجل الترويج لتفسيره الإنسانوي للإسلام؛ يؤكد جولين علىٰ أهمية دور الحوار والتسامح، وقد حقق نجاحات في هذا الصدد. فعلىٰ سبيل المثال: التقىٰ جولين بالبطريرك برثولماوس، زعيم البطريركية الأرثوذكسية بإسطنبول، وقيادات أخرىٰ للكنائس الأرثوذكسية[3]، والتقىٰ جولين أيضًا مع زعماء دينيين مسيحيين ويهود

---

(١) لقائي مع سيزجين كوتشاك في قونيا، بتاريخ (١٢ مايو ١٩٩٤م).

(٢) Fethullah Gülen, *Hosg*örü ve Diyalog Iklimi (Istanbul: Merkur Yayìncilìk, 1998).

(٣) "Diyalog için cesur adim", : مجلة (*Aksiyon*), بتاريخ (١٣-١٩ أبريل ١٩٩٦م)

آخرين، بما في ذلك البابا يوحنا بولس الثاني في محاولة لتعزيز الحوار بين الأديان[١].

علىٰ الرغم من تأثيرها العظيم وقدراتها التنظيمية وأهدافها المعلنة، فربما لا تكون حركة جولين أفضل حركة للترويج للديموقراطية والمجتمع المدني في تركيا. فعلىٰ سبيل المثال: تقدم هذه الحركة المبادرة الفردية والحياة الاجتماعية كطريقة لتقوية الدولة مقارنة بإنشاء مجالات مدنية مستقلة خارج إطار تحَكُّمِها، وأعضاء الحركة محافظون اجتماعيًّا، وليسوا منفتحين بشكل كبير تجاه التفكير النقدي. إنَّهم يسعون إلىٰ تشكيل أرواح أتباعهم من خلال تعليم قيم جماعة روحية - عملية تكوين روحي فكري تؤكد علىٰ الولاء للدولة ولزعيم. إنَّ حركة جولين، من خلال تقوية المجتمع وزيادة الوعي الذاتي للمسلمين كطريقة للوصول إلىٰ المجتمع المنضبط، لا تقوم دائمًا بتعزيز شعور بالفردية.

وفيما يتعلق بالمساواة بين الجنسين، فثمة فجوة بين ما يعلمه جولين وبين السرعة التي تتبع بها الجماعة توجيهاته في هذا الباب، ففي خطاباته، يؤيد جولين دمج النساء في القوة العاملة دون التعبير بشكل واضح عن مساواة المرأة للرجل، وتمارس جماعة جولين فصلًا صارمًا بين الجنسين، ولا تسمح للسيدات بالعمل في المناصب الأعلىٰ - في شبكات الحركة الضخمة أو في إمبراطوريتها الإعلامية، علىٰ سبيل المثال. ومنذ عقد مضىٰ، لم يكن أعضاء هذه الجماعة الدينية مستعدين حتىٰ للسماح لبناتهم بالذهاب إلىٰ المدارس الثانوية؛ فقد كانوا يفضلون إرسال الطالبات إلىٰ دورات التعليم القرآنية، أو إلىٰ مدارس الأئمة والخطباء الخاصة بالفتيات فقط. ولسنوات، كان جولين يشجع أعضاء الجماعة علنًا وفي الجلسات الخاصة علىٰ تعليم جميع أبنائهم، بقطع النظر عن الجنس، وقد عبر جولين شخصيًّا عن رغبته في رؤية النساء يضطلعن بدور أكثر نشاطًا في الحركة ويشغلن مواقع أعلىٰ فيها، وقد أقرَّ أيضًا بأن جعل الثقافة الأناضولية المحافظة اجتماعيًّا تقبل دورًا تشاركيًّا أكثر نشاطًا للمرأة هو أمر صعب[٢]، وقبل انقلاب (عام ١٩٩٧م)، كان هناك عدد من مدارس الفتيات،

---

(١) "Fethullah Gülen Met with Pope John Paul II", :صحيفة (*Turkish Times*), بتاريخ (١ مارس ١٩٩٨م).

(٢) لقائي مع جولين في فيلادلفيا بتاريخ (١٢ أكتوبر ٢٠٠٠م).

وظلت عملية الفصل بين الجنسين أمرًا في القلب من حركة جولين، ونتيجة لـ (انقلاب ١٩٩٧م)؛ تم إنهاء التعليم الخاص والعام الذي يتم فيه الفصل بين الجنسين، وأصبحت جميع المدارس مختلطة تدريجيًا. وبذلك، ومن حيث مسألة المساواة بين الجنسين؛ فإنَّ حركة جولين لا تعد استباقية، وإنَّما هي تفاعلية، ويأتي التغيير فيها نتيجة لسياسات الدولة.

إنَّ ثمة ريبة عميقة الجذور بين بعض الحركات الإسلامية الراديكالية بأنَّ الدولة تسعىٰ إلىٰ استخدام الإسلام لعلمنته من الداخل، ويرىٰ البعض أن روابط جولين الوثيقة بسلطات الدولة قد حققت عملية إضفاء الصبغة القومية علىٰ رسائل النور، لكن آخرين يرون عملية الغزل المدروسة بين جولين وبين الدولة تؤدي حتمًا إلىٰ عملية ترويض الدولة ضمن حدود إسلامية، ويجادل هؤلاء بأنَّه من خلال الاختراق التدريجي للدولة، سيتمكن جولين والآخرون من تحويل مؤسستها الكمالية المعادية للدين ويجعلون من المستحيل تكرار أي محاولة هجوم (جاكوبينية) علىٰ الإسلام كالتي قام مصطفىٰ كمال وزمرته بشنها، ولأجل تجنب الهجوم في أثناء (انقلاب ١٩٩٧م)؛ دافع جولين علنًا عن حملة المؤسسة العسكرية الهجومية علىٰ حكومة حزب الرفاه ولم يعارض عملية اضطهاد الجماعات الإسلامية السنية المسالمة في البلاد[١].

إنَّ جولين لم يكن متسقًا في موقفه من قضايا الديموقراطية وحقوق الإنسان وقد سعىٰ للحصول علىٰ الحصانة من خلال تعزيز مصالح جماعته قبل حقوق المجتمع المدني ككل[٢]، وقد كان يغازل الدولة من خلال دعم حملات ضد الجماعات الإسلامية الراديكالية واعتذر عن سياسات المؤسسة العسكرية غير المتسامحة مع أي مظهر من مظاهر التدين في المجال العام. لقد حاول جولين وجماعته تقديم أنفسهم علىٰ أنَّهم الجماعة (الناعمة)، و(المعتدلة) في مقابل غيرهم من الجماعات الإسلامية

---

(١) قدم جولين لقاءً مع يالتشين دوغان علىٰ قناة (D-TV)، وانتقد بشدة أربكان -زعيم حزب الرفاه- والإسلام السياسي، ودعا جولين الحكومة التي يرأسها أربكان إلىٰ الاستقالة؛ ينظر: "Hocaefendi'den güncel yorumlar"، صحيفة: (*Zaman*)، بتاريخ (١٦ أبريل ١٩٩٧م).

(٢) للمزيد حول عيوب موقف جولين من الديموقراطية، ينظر جولاي جوكترك في: "Devletin inayetiyle"، صحيفة: (*Sabah*)، بتاريخ (٢٥ يونيو ١٩٩٩م).

داخل تركيا، ومن خلال التأكيد علىٰ اختلافاتهم عن الجماعات الأخرىٰ باعتبارهم أكثر (اعتدالًا)، حاولوا الحصول علىٰ الشرعية من الدولة الكمالية.

وبالإضافة إلىٰ ذلك: قدم جولين وأتباعه القليل من النقد لسياسات الدولة الجائرة ضد الأكراد غير الممارسين للعنف والكثير من الصحافيين ذوي الاتجاه المستقل.

★ مفارقة الاضطهاد والتحول الليبرالي الإجباري (١٩٩٧-٢٠٠٢م):

لم يساعد إرضاء رغبات الدولة حركة جولين. وفي يوم (٢١ يونيو ١٩٩٩م)، شنَّت وسائل الإعلام الحكومية هجومًا شرسًا منظمًا علىٰ جولين وأنشطته باعتبارها (رجعية)، وتمثل (تهديدًا) للطبيعة العلمانية للدولة التركية من خلال بثِّ خطبه التي ألقاها في أواخر السبعينيات وأوائل الثمانينيات[١]، وبناءً علىٰ هذه الخطب، طلب مدعي محكمة أنقرة لأمن الدولة إصدار مذكرة اعتقال لجولين بتهم التخطيط للإطاحة بالدولة عبر إنشاء منظمة سرية.

ورفضت محكمة أمن الدولة طلب إصدار مذكرة الاعتقال في (٢٨ أغسطس ٢٠٠٠م)، وفي يوم (٣٠ أغسطس ٢٠٠٠م)، قال الجنرال كيفيريكوغلو، قائد الأركان العامة أنذاك، علنًا بأنَّ جولين (يخطط لإضعاف الدولة)، وأنَّ له مؤيدين في صفوف الخدمة العامة، بل وحتىٰ في القضاء و(أنَّ رفض مذكرة اعتقاله تم لذلك السبب)، وبناءً علىٰ اتهامات كيفيركوغلو؛ قام مدعي الدولة باتهام جولين علىٰ خلفية (محاولة تغيير الصفات العلمانية للجمهورية) من خلال السعي إلىٰ إقامة دولة إسلامية ثيوقراطية[٢]، وزعم المدعي كذلك أنَّ (منظمة فتح الله جولين، والتي تكونت من أجل تدمير الطبيعة العلمانية للدولة منذ (عام ١٩٨٩م)، قد تشعبت في الدولة من خلال شبكاتها القانونية وغير القانونية التي تشتمل علىٰ مجالس استشارية وزعماء أقاليم

---

(١) للمزيد من المعلومات عن الهجوم الإعلامي، ينظر: صحيفة: (*Milliyet*)، بتاريخ (٢١-٢٨ يونيو ١٩٩٩م)؛ صحيفة: (*Sabah*)، بتاريخ (٢١-٢٩ يونيو ١٩٩٩م)؛ صحيفة: *Turkish Daily News*))، بتاريخ (٢١ يونيو ١٩٩٩م).

(٢) للمزيد حول خطاب كيفيركوغلو، ينظر: صحيفة: (*Milliyet*)، بتاريخ (٣١ أغسطس ٢٠٠٠م).

ومدن وأحياء وبيوت طلبة)[1]، ومنذ (يناير ٢٠٠٣م)، يسعىٰ المدعي العام لتنفيذ حكم بالسجن (١٠ سنوات)، بناءً علىٰ قانون تركيا لمحاربة الإرهاب، ولا يشير المدعي إلىٰ أي فعل (إجرامي) ارتكبه جولين؛ وإنَّما يشير فقط إلىٰ أفكاره التدميرية. إنَّ من الواجب قراءة الاتهام في سياق إطار العمل السياسي لـ(انقلاب عام ١٩٩٧م)، وما يهدف إليه من تجريم التفكير المغاير.

ووفقًا لتشيتين أوزيك، أحد أبرز علماء القانون المتخصصين في العلمانية والقانون الجنائي في تركيا؛ فإنَّ قضية المدعي العام هي ضد حرية الفكر، وفي نظر أوزيك؛ فإنَّ الدولة: «لا ينبغي أن تجرم الفكر المغاير إذا لم يكن متوافقًا مع أيديولوجية الدولة»[2]، إنَّ كتب جولين، في نظر أوزيك، تؤدي إلىٰ النتائج التالية: «إنَّ النظام الثيوقراطي لا يمكن أن يتم توفيقه مع الإسلام، والعلم والتفكير المنطقي العلمي ضروريان لفهم الدين، والجهاد لا يعني العنف أو إراقة الدماء وإنَّما يعني تدريب الروح الإنسانية والنفس الداخلية، ونشر الأفكار الدينية بالقوة يعد تصرفًا مضادًا للإسلام، مع وجود تأكيد مستمر علىٰ الأخوة والتسامح والتوافق والسلام بين بني البشر»[3].

لقد أدَّت الحملة المضادة لجولين إلىٰ إجباره علىٰ اللجوء إلىٰ الولايات المتحدة الأمريكية، وقد كانت هذه مواجهة طالما سعىٰ جولين وبصورة متروية لتجنبها. لكن، وبطريقة غير معتادة، وُوجه هذا الهجوم بهجوم مضادٍ حاد وغير مسبوق من قبل المنافذ الإعلامية التابعة لجولين[4]، وأما من جانبه؛ فقد تعلم جولين الدرس القاسي بأنَّ تقديم الخدمة بشكل ذليل إلىٰ مركز القوة العسكرية يمكن أن يورث الاحتقار بقدر ما يورث الحلم والهوادة، وكان العديد من الصحافيين وأعضاء الدائرة القريبة من جولين

---

(١) لملفات المحكمة، ينظر الملف رقم (٢٠٠٠/ ١٢٤)، محكمة أمن الدولة الثانية بأنقرة.

(٢) تشيتين أوزيك في: "Hukuksal Görüs"، بتاريخ (٤ أبريل ٢٠٠١م)، في الملف رقم: (٢٠٠٠/ ١٢٤) للمحكمة الثانية لأمن الدولة بأنقرة، (صفحة/ ١٠). وأنا أتقدَّم بالشكر إلىٰ المحكمة علىٰ توفيرها لجميع المستندات للاطلاع عليها.

(٣) Özek, "Hukuksal Görüs", 10.

(٤) للمزيد من المعلومات عن قضية المحكمة، ينظر: صحيفة: (*Zaman*)، بتاريخ: (٢١-٢٧ يونيو ١٩٩٩م).

يعتقدون أن ثمة مجموعة راديكالية داخل الجيش التركي تقبع وراء هذه المحاولة لكبت المزيد من السلطة المدنية، لقد كانت أنشطة جماعة جولين خاضعة للمراقبة عن كثب، وكانت ترىٰ بأنَّها مصدر خوف للنخبة السياسية العلمانية لأربعة أسباب: محاولة جولين إعادة تعريف الأمة والمجتمع والهوية وفقًا لصورة دينية مجتمعية من القومية التركية. محاولته إعادة تعريف العلمانية وفقًا للتراث الأنجلو ساكسوني بدلًا من الجاكوبينية الفرنسية. محاولته صنع نسيج كثيف من الشبكات لكسب الشرعية الدولية وترجمة ذلك إلىٰ دعم داخل المشهد المحلي التركي. ورابعًا: محاولته تحدي الاحتكار الكمالي للتعليم والحداثة.

لقد أصبحت مدارسه التي تعد أفضل إعدادًا وتنظيمًا مصدرًا لتعليم نخبة جديدة ذات إبستيمولوجيات متعددة، حيث يوجد العلماني والمتدين، وفي الوقت ذاته، كانت النخبة الكمالية خائفة من فقد السيطرة علىٰ التعليم، وقد كانت الزمرة الراديكالية داخل الجيش قلقة دائمًا من احتمال استخدام جولين لشبكاته في اختراق مؤسسات الدولة وضم بعض المفكرين العلمانيين.

يُشير مسؤولو الدولة الذين يشكون في أهداف جولين طويلة المدىٰ إلىٰ تكتيكاته المتسمة (بالتحرك إلىٰ الأمام وإلىٰ الخلف) استجابة لضغوط الدولة باعتبارها خيانة لبرنامجه طويل الأمد والذي لا يعد متجانسًا مع برنامج المؤسسة العسكرية البيروقراطية للدولة، وحتىٰ عباراته التي يعتذر فيها عن القانون الوحشي للمؤسسة العسكرية والذي يجبر السيدات المتدينات علىٰ عدم ارتداء الحجاب في الأماكن العامة وفهمه الليبرالي المسالم للإسلام، يتم التعامل مع كل ذلك باعتباره أعمالًا تكتيكية، ولا يعبر عن المواقف الحقيقية التي يزعم أنه يتبناها. وقال أحد المسؤولين بالدولة إنَّ «هدف جولين الرئيس هو العبور من فترة (انقلاب ١٩٩٧م) بأقل الخسائر»، لتخرج حركته أقوىٰ جماعة إسلامية تركية تلت عملية (٢٨ فبراير)[1]، وانتقد محمد كوتولار، زعيم مجموعة (Yeni Asya) النورسية، انتقد جولين لكونه أداة بيد مؤسسة الدولة السلطوية ولعدم كونه نورسيًا مخلصًا مشغولًا بقضية حقوق الإنسان، حتىٰ إذا كان ذلك سيؤدي إلىٰ الاضطهاد، ويجادل كوتولار بأنَّ الدولة استخدمت جولين ضد

---

(١) لقاءاتي مع مسؤولي أمن الدولة في أنقرة بتاريخ (١٥ يونيو ١٩٩٩م).

الجماعات الإسلامية الأخرىٰ، وأنَّها عندما شعرت بعدم الحاجة إليه قررت التخلص منه ومن حركته[١].

وكنتيجة لـ(انقلاب عام ١٩٩٧م)؛ كان المجال العام والمساحات الاجتماعية تتضاءل وكانت حدود التفكير النقدي تتنامىٰ بين المسلمين، وهذا التناقض بين الضغط الخارجي والتوسع الداخلي يعد الصفة الأهم لتركيا ما بعد (١٩٩٧م)، فبينما يتم الضغط علىٰ الناس ليتخلوا عن اختلافاتهم ويصبحوا كيانًا واحدًا، يصبح هؤلاء الناس أكثر تعاطفًا وتأييدًا للتنوع والتعددية الثقافية، وهذا التعاطف مع الاختلاف أمر حيوي لتطور التفكير الليبرالي[٢]، ومنذ (انقلاب ١٩٩٧م)، انتقل جولين تدريجيًّا من موقفه القومي والدولاني إلىٰ منظور أكثر ليبرالية وعالمية، لقد استبطن جولين الجديد الخطابات العالمية لحقوق الإنسان والديموقراطية، وهو الآن أقل اتجاهًا نحو السياسة والدولة وأكثر تركيزًا علىٰ المجتمع والسوق.

★ الخاتمة:

لقد كان لأفكار وأنشطة جولين تأثير كبير في الجدل السياسي في تركيا حول دور الإسلام في الدولة والمجتمع، وعلىٰ الرغم من أنَّ جولين لا يملك تصورًا خياليًّا ليبراليًّا للإسلام؛ فإنَّ مفهومه المميز للإسلام في مقابل الجماعات الإسلامية الأخرىٰ يعزز التعددية في تركيا. يجادل ليونارد بايندر بأنَّه «دون ليبرالية إسلامية نشطة؛ فإنَّ الليبرالية السياسية لن تنجح في الشرق الأوسط، حتىٰ برغم صعود الدول البرجوازية»[٣]، وفي ضوء التجربة التركية؛ فإنَّ الليبرالية السياسية والاقتصادية تبدو

---

(١) روشن تشاكير في: "Fethullah'i Kullanip Attilar"، صحيفة: (*Milliyet*)، بتاريخ (٢٦ يونيو ١٩٩٩م).

(٢) لقائي مع جولين في فيلاديلفيا بتاريخ (١٢ أكتوبر ٢٠٠٠م). قال جولين: «بزيارة الولايات المتحدة والعديد من الدول الأوروبية؛ أدركت فضائل ودور الدين في هذه المجتمعات. إنَّ الإسلام يزدهر في أمريكا وأوروبا بشكل أفضل بكثير ممَّا يفعل في العديد من الدول الإسلامية. وهذا يعني أنَّ الحرية وسلطة القانون ضروريان للإسلام الفردي. وبالإضافة إلىٰ ذلك: فإنَّ الإسلام لا يحتاج إلىٰ الدولة ليبقىٰ، وإنَّما يحتاج إلىٰ مجتمعات متعلمة وغنية ماليًّا. وبصورة ما؛ فإنَّ ما تمس الحاجة إليه في ظل النظام الديموقراطي الكامل هو المجتمع وليس الدولة».

(٣) Leonard Binder, *Islamic Liberalism*: A Critique of Development Ideologies (Chicago: University of Chicago Press, 1989), 19.

أطر عمل ضرورية لليبرالية الإسلامية، وحيث إنَّ الليبرالية السياسية والاقتصادية ساعدتا علىٰ فتح مساحات استطرادية لأصوات متنوعة؛ فقد قام المفكرون من أمثال جولين بتعيين دور الإسلام كهوية برجوازية سياسية جديدة بدلًا من كونه قوة مضادة تواجه الانفتاحات الجديدة في المجتمع[١].

وتظهر دراسة دقيقة لاستراتيجية جولين للتعليم العام في تركيا، وفي الجمهوريات التركية السوفياتية السابقة أنَّ حافز البرنامج هو رؤية دينية قومية لتركيا، واعتقاد بأنَّ العمل الجاد والتضحية من أجل تحقيق هذه الرؤية هما في حد ذاتهما عمل تعبدي، ويلاحظ المرء بالتالي المفارقة في كون الإسلام بصورة ما يتعرض للعلمنة، حيث يتم استغلاله للأغراض العملية للدولة والسوق الرأسمالية، وتظهر حركة جولين أيضًا أنَّ المجتمع المدني قد طور استراتيجيات متعددة لاختراق الدولة، وكذلك لإضعاف عداوتها العلمانية ضد الإسلام والثقافة والهوية التركيتين التقليديتين.

ولا تظهر دراسة حركة جولين التنوع الأيديولوجي للحركات الإسلامية التركية فقط، وإنَّما تظهر أيضًا مدىٰ استبطان بعض منها لجوانب من الإصلاحات الجمهورية، وقد حدثت هذه الظاهرة في أثناء عملية بروز هذه الحركات كجزء من المجتمع الاستهلاكي الحديث، ومن بين الجماعات الإسلامية المختلفة، كانت حركة جولين مؤثرة بشكل خاص، فقد حثت رؤية جولين الكونية الموجهة نحو التطبيق العملي التجار والمعلمين علىٰ إشراك أنفسهم في مشروع لصنع تركيا جديدة ذات هوية تركية إسلامية احتوائية بشكل فريد، وينظر إلىٰ تركيا الجديدة هذه باعتبارها تستعيد مع الوقت دور البلاد التاريخي في قيادة العالمين التركي والإسلامي بمجرد أن تعقد سلامًا مع ماضيها العثماني.

---

(١) يجادل بايندر بشكل صحيح بأنَّ «عودة صعود الإسلام تعد تهديدًا وبشارة في الوقت نفسه؛ لذلك فإنَّ واجب الوقت هو تقسيم دور الإسلام كجزء من الأيديولوجية البرجوازية الجديدة قبل أن يتم ضمه وتقسيمه من قبل قوة مضادة». (*Islamic Liberalism*)، (صفحة/ ١٧).

الفصل التاسع

حركة الرؤية القومية وصعود حزب الرفاه

حركة الرؤية القومية وصعود حزب الرفاه

«لقد كان الحزب وليد أفكار محمد زاهد كوتكو، فقد كان يرغب في أن يكون له حزب يمكن للمسلمين أن يشعروا فيه براحة المنزل. لقد كنا في الحقيقة نشعر بالسأم من استغلالنا من قبل أحزاب يمين الوسط الأخرىٰ، وقد شاركت في الحزب بسبب زاهد أفندي. إنَّني أذكر ذلك المساء عندما دعا زاهد أفندي خمسة أشخاص وقال لنا: «أنتم جميعًا رجال مخلصون لقضية حماية وتقدم هذه الأمة، والهوية الأساسية والشخصية لهذه الأمة الجريحة هي الإسلام. إن تراثكم الأساسي هو الإسلام وأنتم كمسلمين بإمكانكم علاج هذا الجرح من خلال الإنصات لما يريده المسلمون الأتراك. إنَّ ما يريدونه هو شعور إسلامي بالعدالة واستعادة هويتهم العثمانية الإسلامية» . . .».

[لطفي دوغان، رئيس إدارة الشؤون الدينية، (١٩٦٨-١٩٧١م)].

لقد لعب محمد زاهد كوتكو، الزعيم النقشبندي الشهير لجماعة إسكندر باشا، دورًا إبداعيًّا في تكوين ما مضىٰ ليصبح حزب السلامة الوطني، مؤكدًا مرة أخرىٰ علىٰ موقع الطريقة النقشبندية باعتبارها النسيج الأساسي للحركات الاجتماعية السياسية التركية الإسلامية الأبرز في عصرنا الحالي[(١)]. لقد كان يعي الروابط بين القوىٰ الاجتماعية الاقتصادية الكبيرة والقضايا الأخلاقية الصغيرة علىٰ المستوىٰ الفردي، وقد وضع كوتكو خارطة الإحداثيات لحركة الرؤية القومية (ميلي جورروش) من خلال تحديد البحث عن الهوية والعدالة باعتبارهما المبدأين اللذين ينفخان الحياة

---

(١) لقاءاتي مع لطفي دوغان - الذي شغل منصب رئيس إدارة الشؤون الدينية في الفترة من (١٩٦٨-١٩٧١م) - بتواريخ (٢١ أكتوبر ١٩٩٦م)، و(١٠ أغسطس ١٩٩٨م). حول دور كوتكو، ينظر:

Korkut Özal, *Gerçek Tanik Anlatiyor* (Istanbul: Milliyet, 1994), Süleyman Arif Emre, *Siyasette 35 Yil* (Istanbul: Akabe, 1990), 185-86.

في قطاعات كبيرة من المجتمع التركي[1].

وقد قامت طريقة إسكندر باشا النقشبندية في البداية بحشد مجموعة من قادة المجتمع والتجار للوصول بنجم الدين أربكان إلىٰ مجلس النواب عن مدينة قونيا (عام ١٩٦٩م)، وبعد ذلك بقليل، قام كوتكو وأتباعه بوضع النموذج التنظيمي والشبكات الضرورية لتكوين وتطوير حركة ميلي جورروش إلىٰ حزب السلامة الوطني، أول تجسيد لحزب أربكان السياسي الإسلامي، وقد ظلَّت عملية دفع مطالبات العدالة والهوية إلىٰ الأمام العمادَ الرئيس للحركة، وفي تركيا الحديثة، كان أول تعبير صريح عن الهوية الإسلامية في المجال السياسي من عمل حركة ميلي جورروش، وقد أوصلت حركة ميلي جورروش أصوات الجماعات الإسلامية إلىٰ القطاع العام، ممثلة المصالح الإسلامية في البرلمان، وسامحة أيضًا في ذلك الوقت بقيام شخصيات إسلامية أكثر انفتاحًا بالوصول إلىٰ إدارة البلديات المحلية والبيروقراطية الوطنية الأكبر. وبالتالي؛ فقد لعبت حركة ميلي جورروش دورًا حيويًا في دمج القطاعات المهمشة والضخمة في الوقت ذاته من المجتمع التركي الأناضولي ضمن العمليات السياسية عبر تقديم هوية أكثر احتوائية تستمد جذورها من التراث العثماني الإسلامي[2].

لقد بدأ العديد من المسلمين الأتراك في أثناء فترة أوائل السبعينيات في استخدام مساحات الفرص التي فتحت حديثًا لصياغة هويات كانت محظورة سابقًا، وكذا مطالبات بالتعامل مع تحديات العلمانية والتحول الصناعي والتحضر المدينية وإضفاء الصبغة الشعبية علىٰ المعرفة من خلال التعليم العام ووسائل الاتصال وأيد هؤلاء تكوين حزب السلامة الوطني ليحتوي هذا الوعي الجديد ويعبر عنه، وبعد إغلاق حزب السلامة الوطني من قبل قادة الانقلاب العسكري (عام ١٩٨٠م) وحزب الرفاه

---

(١) أسست حركة ميلي جورروش خمسة أحزاب: حزب النظام الوطني (٢٦ يناير ١٩٧٠-١٤ يناير ١٩٧٢م)؛ حزب السلامة الوطني (١١ أكتوبر ١٩٧٢-١٦ أكتوبر ١٩٨٣م)؛ حزب الرفاه (يوليو ١٩٨٣-١٦ يناير ١٩٩٨م)، حزب الفضيلة (١٧ ديسمبر ١٩٩٧م-٢٢ يونيو ٢٠٠١م)؛ وحزب السعادة (٢٠ يونيو ٢٠٠١م-الوقت الحالي).

(٢) في أثناء لقائي مع أربكان بتاريخ (١٢ ديسمبر ١٩٩٧)، عرف أحمد يسيفي وبرهان الدين نقشبندي ويونس إمره بأنهم الآباء الفكريون للهوية الإسلامية والسلطان الفاتح وعبد الحميد الثاني بأنَّهما الممارسان لها.

في (عام ١٩٩٨م)، قامت المجموعات الاجتماعية نفسها بإعادة تكوين حزب الفضيلة[١].

إنَّ الأسماء المتغيرة ما بين (*Milli Nizam*) (النظام الوطني) إلىٰ (*Milli Selamet*) (السلامة الوطني) إلىٰ (*Refah*) (الرفاه) إلىٰ (*Fazilet*) (الفضيلة) إلىٰ (*Saadet*) (السعادة)[٢] تعكس ضغوط نزاع السلطة المستمر بين المركز الكمالي العلماني والأطراف التركية الإسلامية، وكذا تعكس البرنامج السياسي الأساسي للحزب في أثناء كل فترة من تلك الفترات[٣]. فعلىٰ سبيل المثال: يرادف اسم (النظام الوطني) في التركية الشعبية مفهوم النظام العادل ذا الجذور الدينية. وكلمة (*Milli*) (المترجمة إلىٰ وطني) لا تعني ببساطة (وطني)؛ وإنَّما تشير أيضًا إلىٰ روح دينية، ولا تزال تستخدم باعتبارها دالة أخلاقية علىٰ العدالة والولاء والوحدة، ويمكن استخدام تعبير (*Milli*) بشكل متبادل مع تعبير (مجتمع يحدده الدين)[٤]، وقد تم استخدامها أيضًا؛ لأنَّ استخدام أي صورة من التسميات الدينية الصريحة لحزب كان أمرًا غير قانوني[٥]. وبعبارة أخرىٰ: فقد تمكنت الحركة الإسلامية في تركيا -دائمًا- من ربط

---

(١) Serdar Sen, *RP Partisi*'nin Teori ve Pratigi: RP Partisi, Adil Düzen ve Kapitalizm (Istanbul: Sarmal Yayìnevi, 1995).

(٢) من الجدير بالذكر أنَّ الأسماء التي أصبحت تشتهر بها هذه الأحزاب التركية في العالم العربي كانت في الحقيقة نقلًا للكلمات التركية إلىٰ الكلمات الأقرب إليها في العربية من حيث اللفظ، ولم تكن بالضرورة ترجمات سليمة للمعاني المقصودة من الكلمات التركية كما أشار المؤلف في بعض تعليقاته علىٰ تلك الأسماء. (المترجم).

(٣) لقد جادل ميثاق إنشاء حركة ميلي جوروش بأنَّ «مهمة الحزب هي حمل الرفاه والسعادة والسلامة إلىٰ جميع أرجاء تركيا».

Milli Nizam Partisi Kurulus Beyannamesi (Ankara :إصدار MNP, 1970).

(صفحة/ ٧). وقد أصبحت هذه الأهداف جميعًا أسماء للأحزاب السياسية التي تقودها حركة ميلي جوروش في تركيا.

(٤) Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), 38-39.

(٥) فهمي يافوز في: "Milli sözcügü yerine 'Dini' Sözcügü", مجلة: (*Yanki*, 22-28), (سبتمبر ١٩٧٥م)، (صفحة/ ٩).

المجتمع من خلال استخدام ماهر للرموز الدينية: (Selamet) (السلامة)، (refah) (الرفاه)، (fazilet) (الفضيلة)، و(saadet) (السعادة) كلها مفاهيم رمزية عامة، وهي بالتالي تُفهم كذلك، وتنقل المعنىٰ بين عامة المسلمين.

★ حزب النظام الوطني وحزب السلامة الوطني:

بينما بدأت عملية فرض الأيديولوجية الكمالية العلمانية من قبل المركز علىٰ غالبية الحياة الاجتماعية التقليدية الأناضولية، تم تسييس الدين تدريجيًا، وأصبح هو الهوية السائدة في مواجهة هيمنة الدولة بين الأطراف الأكثر اتساعًا، وعندما أدّىٰ صراع القوة الداخلي الذي حدث لاحقًا داخل القطاع العلماني إلىٰ جعل دعم الأطراف أمرًا ضروريًا، بدأ تقديم التنازلات من أمثال السماح ببعض المظاهر العامة للدين لكي يتم استغلال هذا الدعم، وأظهر كل من الحزب الديموقراطي أولًا، ثم خليفته حزب العدالة، أظهرا موقفًا أكثر حساسية تجاه المشاعر الدينية في انفصال جلي عن العنف الذي كانت تتسم به الفترة الكمالية الأولىٰ.

وبينما سعت البرجوازية الصاعدة في الستينيات إلىٰ تحرير نفسها من سيطرة الدولة البيروقراطية، بدأ حزب العدالة في تأييد المبادرات الحرة ودعم المشروعات الصناعية، وعلىٰ الرغم من قيامه أولًا باستغلال تأييد الأطراف المسلمة لتقليل السلطة المهيمنة للبيروقراطية الكمالية، فقد بدأ حزب العدالة فيما بعد في المحافظة علىٰ هيمنة المركز العلماني من خلال روابطه مع المؤسسات التجارية الكبرىٰ المدعومة من قبل الدولة، وعند تلك النقطة، بدأ صغار التجار والحرفيون والمزارعون في البحث عن مؤسسات وطرق جديدة للتعبير عن مطالباتهم ومعارضتهم لسياسات حزب العدالة الداعمة للمؤسسات التجارية الكبرىٰ والدائرة في فلك الدولة[1].

لقد قام أربكان مع زمرة من أصدقائه بمغادرة حزب العدالة قبل انتخابات (عام ١٩٦٩م)، وقاموا فيما بعد بتأسيس حزب النظام الوطني في (٢٦ يناير ١٩٧٠م)، ويشير الإعلان التأسيسي إلىٰ العصر الذهبي للعهد العثماني، وقد حدد ميثاق الحزب

(١) Ahmet Yücekök, *100 Soruda*: Türkiye'de Din ve Siyaset, 3rd ed. (Istanbul: Gerek Yayinevi, 1983), 80.

عملية التغريب المتسمة بالتقليد الأعمىٰ وإزالة التراث العثماني الإسلامي بأنَّهما يمثلان السبب الرئيس في مشكلات البلاد وقدم علاجًا متمثلًا في هوية جديدة تحترم التاريخ العثماني الإسلامي والتقنية والتحول الصناعي[1]. لقد كان حزب النظام الوطني يستمد جذوره الاجتماعية والثقافية من البلدات والقرىٰ الأناضولية وكان يمثل مصالح الأقاليم، وكان خمسة من الأعضاء المؤسسين من المهندسين وخمسة من صغار رجال الأعمال وكان الباقون من المحامين ورجال الأعمال الحرة والموظفين، وقد لعب النورسيون وبعض الطرق الصوفية أيضًا دورًا نشطًا في إنشاء حزب النظام الوطني، بينما قدمت صحيفتا (Bugün)، و(Sabah) الحزب باعتباره صوت (الجماهير المسلمة المضطهدة)[2]، وحزب المسلمين المحافظين (mukaddesatçi).

وفي يوم (٢٠ مايو ١٩٧١م)، وبعد شهرين من الانقلاب العسكري، قامت المحكمة الدستورية بحلِّ حزب النظام الوطني، مدعية أنَّ الحزب كان يسعىٰ لتبديل المبادئ العلمانية للدولة وإقامة نظام إسلامي ليحل محل النظام الكمالي[3]، وأجبر أربكان، زعيم حزب النظام الوطني، علىٰ الهروب إلىٰ سويسرا لتجنب الملاحقة القضائية وأقام هنالك حتىٰ (عام ١٩٧٢م)، ووفقًا لسليمان عارف إمره، أحد أعضاء حزب النظام الوطني البارزين في ذلك الوقت: «لقد كان الجنرال رأفت أولجينالب، الأمين العام لمجلس الأمن القومي، ضد قرار إغلاق حزب السلامة الوطني، وقد أراني نوري إمره، أحد عملاء خدمة الاستخبارات الوطنية التركية، التقرير الخاص برأفت باشا. وفي هذا التقرير، يجادل رأفت باشا بأن ثمة حاجة للتأكيد علىٰ أهمية التعليم الديني لأجل مواجهة الأيديولوجية والأنشطة اليسارية، بل لقد قام رأفت باشا بإرسال مسؤول بالجيش إلىٰ اجتماع مجلس الأمن القومي للحيلولة

---

(١) يعكس ميثاق تأسيس الحزب بشكل كبير آراء محمد زاهد كوتكو، وتعالج البنود: (١، و٣، و٥، و١٩، و٤٩) بشكل مباشر سؤالي الهوية والعدالة. ينظر: *Milli Nizam Partisi Kurulus Beyannamesi.* إنَّ هدف الإسلام في نظر كوتكو هو (جلب النجاة [السلامة]، والرخاء [السعادة] والرفاه إلىٰ جميع أنحاء تركيا). لقائي مع نظيف جوردوغان في إسطنبول بتاريخ (٢٣ أغسطس ٢٠٠١م).

(٢) M. Gündüz Sevilgen, *MSP*'de Dört Yil (1973-1977) (Istanbul: Istiklal Matbaasi, 1979).

(٣) Necdet Onur, *Erbakan Dosyasi* (Istanbul: M. Yayinevi, 1996), 104-105.

دون اتخاذ أي خطوة ضد التعليم الديني»[١].

وقد كانت دعوىٰ إمره بأنَّ الجيش الكمالي يمكنه استخدام الإسلام لمواجهة تهديد يساري ملحوظ لسلطته إحدىٰ الحجج التي استخدمت لإعادة افتتاح حزب النظام الوطني. وفي الحقيقة: فقد كان ثمة اعتقاد سائد بأنَّ قرار المحكمة الدستورية بإغلاق الحزب قد جعل أربكان وأصدقاءه يظهرون في صورة الضحايا أمام الشعب وهو الأمر الذي زاد من شعبيتهم[٢].

وطلب الجنرالات الذين كانوا معارضين لقرار حظر حزب النظام الوطني، وكذا لهيمنة سليمان ديميريل علىٰ الطيف السياسي، طلب هؤلاء من بعض أصدقاء أربكان إنشاء حزب السلامة الوطني والذي أسس في (١١ أكتوبر ١٩٧٢م)، لكن لم يكن أحد من الأعضاء المؤسسين من حزب النظام الوطني، وأصبح سليمان عارف إمره، وهو عضو أيضًا في طريقة إسكندر باشا النقشبندية، أول رئيس للحزب، وانضم أربكان إلىٰ عضوية حزب السلامة الوطني فقط في (مايو ١٩٧٣م)، غير أن الحزب شارك بالفعل في سباق (انتخابات أكتوبر ١٩٧٣م) تحت قيادة إمره.

وبعد الانتخابات، قرر مجلس إدارة حزب السلامة الوطني تعيين أربكان رئيسًا للحزب، ورغم أنَّ الدستور التركي لم يكن يسمح لشخص برئاسة حزب إذا كان حزبه السابق قد حظر من قبل المحكمة الدستورية؛ إلَّا أنَّ الجنرالات كانوا يريدون أن يقود أربكان الحزب؛ لأنَّهم كانوا يرغبون في إضعاف حزب العدالة في الانتخابات التالية.

وفي أول انتخابات يشارك فيها، حصل حزب السلامة الوطني علىٰ (٤٨ مقعدًا) في البرلمان[٣]، وبالإضافة إلىٰ ذلك: حصل الحزب علىٰ (١١,٨ بالمائة) من الأصوات في الانتخابات البرلمانية، و(١٢,٣ بالمائة) في انتخابات مجلس الشيوخ حيث حصلوا هنالك علىٰ ثلاثة مقاعد. وبصفة عامة: فقد أدَّت الأحزاب التي كانت تنتقد الحكم

---

(١) S. A. Emre, *Siyasette 35 Yil I* (Istanbul: Akabe, 1990), 237.

(٢) Anonymous, *Niçin Milli Nizam Partisi Kapatildi?* (Ankara: Vesika Yayinlari, 1990).

(٣) لواحدة من أوائل الدراسات، ينظر: Jacob M. Landau, "The National Salvation Party", *Asian and African Studies* 2, 1 (1976): 1-56. Ali Yasar Saribay, *Türkiye'de Modernlesme Din ve Parti Politikasi: MSP Örnek Olayi* (Istanbul: Alan, 1985).

العسكري، والتي أغلقت بعد (انقلاب ١٩٧١م) أداءً جيدًا في (انتخابات ١٩٧٣م)، وعلىٰ النقيض: فقد انخفض مجموع أصوات حزب العدالة، والذي اتهم بالتعاون مع سلطات الانقلاب، من (٤٦,٥ بالمائة) في (عام ١٩٦٩م) إلىٰ (٢٩,٨ بالمائة) (عام ١٩٧٣م)، وانخفضت أصوات حزب الثقة الجمهوري (Cumhuriyetçi Güven Partisi) من (٦,٦ بالمائة) إلىٰ (٥,٣ بالمائة)[١].

لقد كان النجاح الانتخابي لحزب السلامة الوطني في أقوىٰ صوره في محافظات الشرق والجنوب الشرقي، ويرجع ذلك إلىٰ الانقسامات والتوترات الطائفية الدينية بين المجتمعين السني والعلوي، علىٰ الرغم من أن تسييس هذا الانقسام الطائفي كان ناتجًا عن تنافس مصاحب علىٰ الموارد الاقتصادية والوظائف الحكومية، وقد صوتت الجماعات المحافظة والمزارعون المهددون اقتصاديًا لصالح حزب السلامة الوطني. إنَّ حقيقة أنَّ برنامج حزب السلامة الوطني كان يدعو إلىٰ (عملية التحول الصناعي السريعة) بدلًا من الأسلمة يمكن أن ترىٰ كدليل علىٰ أن أغلب الناس صوتوا في واقع الأمر للكهرباء، وليس للشريعة. لكن، وبعد إغلاق حزب النظام الوطني، قامت القيادة نفسها بصياغة حركتها الجديدة باعتبارها حركة متجهة نحو (النجاة) (السلامة) مستخدمين اللفظ القرآني للنجاة ومجادلين بأن ثمة نوعين من النجاة، نجاة أخلاقية ونجاة مادية[٢].

انضم حزب السلامة الوطني إلىٰ الحكومة الائتلافية لحزب الشعب الجمهوري الاشتراكي الديموقراطي في (٢٤ يناير ١٩٧٤م)، وأصبح أربكان نائب رئيس الوزراء، مسيطرًا بذلك علىٰ ست حقائب وزارية (الداخلية والتجارة والعدل والغذاء والزراعة والصناعة والتجارة، بالإضافة إلىٰ وزارة الدولة للشؤون الدينية)، وكانت صورة حزب السلامة الوطني في الحكومة الائتلافية هي صورة حزب مكرس للترويج للأخلاق

---

(١) *14 Ekim 1973 Milletvekili Genel Se*çimleri (Ankara: State Statistic Institute, 1974), *Milletvekili Genel ve Cumhuriyet Senatosu* Üyeleri Yenileme Seçimi Sonuçlari (Ankara: State Statistic Institute, 1977).

(٢) Sadik Albayrak, *T*ürk Siyasi Hayatinda MSP Olayi (Istanbul: AraVtirma Yayìnlari, 1989).

الإسلامية والتراث العثماني وحرية الضمير وعملية تحديث الاقتصاد التركي من خلال التحول الصناعي السريع والاهتمام (بالرجل الصغير)، وقد ساعدت هذه الصورة بدورها حزب السلامة الوطني علىٰ إعادة إحياء الدعوات إلىٰ القيم الإسلامية كقوة فاعلة في السياسة والمجتمع التركيين[1]، وكان الحزب يعد الأسرة ضرورية لصياغة شخصية أخلاقية وروحانية للشباب في البلاد[2]، وأكد الحزب أيضًا علىٰ أهمية العدالة الاجتماعية والاقتصادية والتوزيع العادل للثروة القومية.

وقد أشارت الانتخابات الوطنية لـ(عامي ١٩٧٣، و١٩٧٧م) إلىٰ أنَّ المصدر الرئيس لدعم حزب السلامة الوطني كان في المناطق الريفية. فعلىٰ سبيل المثال: كانت نسبة (٣٢,٨ بالمائة) فقط من مجموع أصوات حزب السلامة الوطني في (انتخابات ١٩٧٣م) قادمة من المراكز الحضرية بينما جاءت نسبة (٦٧,٢ بالمائة) من القرىٰ، وفي الانتخابات الوطنية لـ(عام ١٩٧٧م)، حصل حزب السلامة الوطني علىٰ (٨,٦ بالمائة) من مجموع الأصوات، وكانت نسبة (٣٦,٨ بالمائة) من هذه الأصوات قادمة من المراكز الحضرية وجاءت نسبة (٦٣,٢ بالمائة) من القرىٰ، ومن المثير للاهتمام أنَّه في كلتا عمليتي الانتخاب لـ(عامي ١٩٧٣، و١٩٧٧م)، كان حزب السلامة الوطني الأكثر شعبية في المحافظات الكردية السنية مثل إيلازيغ وبينجول وديار بكر، ويشير هذا إلىٰ أن الإثنية السنية الكردية كانت محتواة ضمن الهوية الإسلامية المعارضة الأكثر اتساعًا. ووفقًا لألتان تان، أحد المفكرين الأكراد الإسلاميين البارزين، فقد دعم الأكراد -دائمًا- الأحزاب الإسلامية، حتىٰ في تلك المناسبات التي كان أداء الحزب فيها سيئًا في محافظات الغرب، ويقدم تان سببين لهذه الظاهرة: «إنَّ إطار العمل التنظيمي الأكثر جدية للحركة الإسلامية في تركيا

---

(١) لقد لعب محمد زاهد كوتكو دورًا مهمًا في صياغة بعض السياسات؛ ينظر: "Politikada Naksibendiligin Parmagi ve Seyh Mehmet"، مجلة: (*Devir i*)، بتاريخ (٢٧ مايو ١٩٧٤م)، (صفحة/ ١٢-١٣).

(٢) Binnaz Toprak, "Politicisation of Islam in a Secular State: The National Salvation Party in Turkey", in *From Nationalism to Revolutionary Islam*, ed. Said Amir Arjomand (Albany: State University of New York Press, 1984), 119-33.

ذو أصل كردي. إنَّ المنطقة الكردية هي الوطن الذي عاش فيه الإسلام تقليديًا»[١]، ويجادل تان بأنَّ: «رد الفعل الكردي السلبي علىٰ النظام العلماني/الكمالي هو ديني أكثر من كونه إثنيًا . . . وكل من حزب النظام الوطني وحزب السلامة الوطني كانا قائمين علىٰ هذه المعارضة التقليدية للنظام»[٢]، ويقصد تان بتعبير إطار العمل التنظيمي إبراز دور الطرق الصوفية النقشبندية وحركة النور، والذي لعب فيه أكراد تركيا دورًا حيويًا.

في المحافظات التي توجد فيها كتلة سكانية علوية كبيرة نسبيًا ونزاع تقليدي مع السنة (مثل: أرزوروم، وكهرمانماراش، ومالاتيا، وسيفاس)، حقق حزب السلامة الوطني نتائج أفضل من نتائج تلك المحافظات التي ليس فيها توتر طائفي، وأمَّا المحافظات الأخرىٰ التي نجح فيها حزب السلامة الوطني بانتظام في زيادة كتلته التصويتية؛ فكانت المحافظات السنية الكردية إلازيغ وأديامان وديار بكر وبينجول، وقد أدَّىٰ تعاطف الناخبين العلويين مع حزب الشعب الجمهوري الكمالي إلىٰ مساعدة حزب السلامة الوطني في البروز كممثل الإسلام السني التركي والكردي.

لقد كان التحدي السياسي الرئيس الذي واجهه حزب السلامة الوطني هو الصراع علىٰ قبرص في (عام ١٩٧٤م)، وبعد احتلال (٤٠ بالمائة) من مساحة قبرص والتمكن من حماية الأقلية التركية المهددة، أصبح رئيس الوزراء بولنت أجاويد ونائب رئيس الوزراء أربكان بطلين قوميين، وبينما بدأ الناس يدعون أربكان بلقب الغازي، سعىٰ أجاويد لتقليص شعبية خصمه وبحث عن فرصة لإنهاء الائتلاف[٣]، وعلىٰ الرغم من فشل خطته لإجراء انتخابات مبكرة؛ فقد قام أجاويد في النهاية بإنهاء الائتلاف في (١٨ سبتمبر ١٩٧٤م)، لكن حزب السلامة الوطني انضم إلىٰ حكومة ائتلاف الجبهة الوطنية الأول بقيادة سليمان ديميريل (أبريل ١٩٧٥م) إلىٰ (يونيو ١٩٧٧م)، وأصبح

---

(١) لقاء مع ألتان تان أجراه حسين أكيول في: *Baslang*icindan Günümüze RP'in Tarihsel Gelisimi (Istanbul: Pelikan Yayinlari, 1996), 100.

(٢) Akyol, *Baslang*icindan, 100-101.

(٣) للمزيد من المعلومات عن عملية قبرص وسياسات الائتلاف الداخلية، ينظر: K. Özal, *Gerçek* Tanik, 59-80; و S. A. Emre, *Siyasette 35 Yil*, 2 vols. (Istanbul: Milsan, 1991), 154-68.

أربكان نائب رئيس الوزراء، وأصبح أعضاء من حزب السلامة الوطني وزراء للخارجية والداخلية والعدل والغذاء والزراعة والصناعة والتكنولوجيا والإنشاء.

وفي الانتخابات البرلمانية المبكرة لـ(عام ١٩٧٧م)، انخفضت حصيلة حزب السلامة الوطني من الأصوات إلىٰ (٨,٦ بالمائة)[١]، ويعد السبب الأساسي في ذلك صعود حزب الحركة القومية، والذي جذب الدعم الشعبي في المدن التركية ذات الغالبية السنية بسبب استراتيجياته الراديكالية لمعارضة الجماعات اليسارية العلوية والكردية. وبالإضافة إلىٰ ذلك: تركت الجماعات النورسية حزب السلامة الوطني بأعداد كبيرة (عام ١٩٧٧م)، آخذين معهم (١١) من مقاعد البرلمان[٢]، لم يقدم الحزب أي حلول حقيقية لمشكلات البلاد وكان يُرىٰ علىٰ أنَّه حزب شديد الأيديولوجية[٣]، وانضم حزب السلامة الوطني إلىٰ ائتلاف الجبهة الوطنية الثاني، والمكون من حزب العدالة وحزب السلامة الوطني وحزب الحركة القومية، وحصل علىٰ (٢٤ مقعدًا) في البرلمان في الفترة من (٢١ يوليو إلىٰ ٣١ ديسمبر ١٩٧٧م)، ولم تستمر هذه الحكومة طويلًا بسبب وجود اختلافات سياسية عميقة بين الشركاء في الائتلاف، وفي (يناير عام ١٩٧٨م)، أسس بولنت أجاويد، زعيم حزب الشعب الجمهوري، حكومة جديدة من خلال رشوة (١١ نائبًا سابقًا) لحزب العدالة بمناصب وزارية، لكن أجاويد فشل في التعامل مع التضخم المتزايد والإرهاب. وبالإضافة إلىٰ ذلك: فقد فاقمت أزمة النفط من العجز التجاري والعجز في العملات الأجنبية، وأظهرت الانتخابات المحلية في (١٤ أكتوبر ١٩٧٩م) مدىٰ ضعف شعبية حكومة أجاويد وأجبرته علىٰ الاستقالة. وفي (١٢ نوفمبر ١٩٧٩م)، أيَّدَ حزب السلامة الوطني حكومة أقلية ائتلافية بقيادة سليمان ديميريل؛ وبقيت هذه الحكومة حتىٰ (انقلاب سبتمبر عام ١٩٨٠م).

لقد كانت الصفات الأساسية لحزب السلامة الوطني هجينًا من العمل لصالح

---

(١) "Seçim 77'den Ne Çikti", صحيفة: (*Cumhuriyet*), بتاريخ (١٥ يونيو ١٩٧٧م).

(٢) G. Sevilgen, *MSP*'de Dört Yil, 242-51.

(٣) جاهت أورهان توتنجيل في: "MSP'nin Aradigi Taban"، صحيفة: (*Cumhuriyet*)، بتاريخ (٢٢ مايو ١٩٧٧م).

الشعب وتمثيل ما كان حتىٰ ذلك الوقت قوىٰ الأطراف (التجار والمفكرين وملّاك المحال التجارية الجدد) التي ترغب في أن يكون لها رأي في شؤون البلاد. لقد كان عمل الحزب لصالح الشعب قائمًا علىٰ قومية اقتصادية وحشد ثقافي وديني، والتي كان من المفترض تحقيقها من خلال استحضار روح عثمانية إسلامية لتوفير الاستقرار الأخلاقي وإطار عمل لمجتمع يعاني من نسبة عالية من الانتقال من مناطق إلىٰ أخرىٰ نتيجة عمليات التحول الصناعي ومأسسة الأنشطة الاقتصادية التي تقودها الدولة، وقد طور حزب السلامة الوطني أيديولوجية محافظة جديدة قائمة علىٰ الإسلام لمواجهة القوىٰ المهيمنة والخطاب العلماني في المجتمع التركي، وتمت صياغة هذه الحملة ضد الدولة، والتي كان ينظر إليها علىٰ أنَّها آخذة في الانفصال بشكل أكبر عن المجتمع، لكن حزب السلامة الوطني لم يتمكن أبدًا من تطوير شبكة علاقات فعالة من الرعاة والعملاء؛ حيث إنَّه نادرًا ما تمكن من الانتفاع من مزايا موقع السلطة، فقد كان مجموع الفترة التي قضاها الحزب شريكًا في حكومة ائتلافية في ثلاث حكومات مختلفة عامين فقط.

★ هوية وأيديولوجية حزب السلامة الوطني:

لقد كانت المساهمة الأيديولوجية الأساسية لحزب السلامة الوطني هي إعادة إنعاش التراث الإصلاحي الليبرالي العثماني الإسلامي الذي كان سائدًا في المجتمع التركي حتىٰ الثورة الكمالية الوضعية الراديكالية في العشرينيات. لقد كان الإصلاحيون العثمانيون الإسلاميون قد افترضوا أنَّ المجتمع التركي يمكن أن يتكيف مع النظم الأوروبية والتكنولوجيا، ويحافظ في الوقت ذاته علىٰ الجوانب الإيجابية والحيوية العديدة من ثقافته ودينه الإسلامي. وبالتالي؛ فقد كان برنامج حزب السلامة الوطني احتجاجًا مباشرًا علىٰ المشروع الكمالي الراديكالي، وعلىٰ الرغم من أنَّ حزب السلامة الوطني لم يكن أول تعبير سياسي عن المعارضة الإسلامية للإصلاحات الكمالية؛ إلَّا أنَّه وللمرة الأولىٰ قد قام بتأسيس الاحتجاج الإسلامي داخل نظام سياسي شبه ديموقراطي، وصاغ حزب السلامة الوطني عقده الاجتماعي في شكل الرؤية القومية أو ميلي جورروش (Milli Görüs)، والتي تم تعريفها من خلال

أربعة أعمدة: الثقافة، التحول الصناعي، العدالة الاجتماعية، التعليم[١]، وبسبب الحظر الكمالي لأي برامج سياسية دينية صريحة؛ تم تفسير رموز ومبادئ إسلامية خفية وتقديمها ضمن مفهوم الثقافة بدلًا من مفهوم الدين، وبهذا الاعتبار، لعب حزب السلامة الوطني دورًا أساسيًّا في نشر المبادئ الإسلامية من خلال أساليب مجازية ثقافية مشتركة، ولم يَعنِ حزب السلامة الوطني بالصحوة الثقافية برنامجًا صريحًا للصحوة الإسلامية، وإنَّما إعادة بناء المبادئ والروابط العثمانية التركية لتحدي الجوانب المنفرة من المشروع الكمالي للوضعية الراديكالية، وعندما كان حزب السلامة الوطني شريكًا في حكومة أجاويد الائتلافية، قام بافتتاح المزيد من مدارس الأئمة والخطباء وأضاف إلىٰ مقرر المدارس الثانوية مادة جديدة عن الأخلاق تم اقتباسها من المبادئ الإسلامية.

ومن خلال منصة حركة الرؤية القومية، قام حزب السلامة الوطني بتوسيع حدود الجدل السياسي في المجتمع، وقام بدمج السياقات الخطابية الإسلامية في المجال السياسي، وقد أدَّىٰ ذلك إلىٰ تدعيم عملية التحول الديموقراطي للمجتمع من خلال دمج أصوات الأطراف المهمشة سابقًا، والتي يمكنها أن تزعم كونها تمثل الكتلة الكبرىٰ من سكان البلاد. وبالإضافة إلىٰ تركيزه علىٰ الثقافة: أكد حزب السلامة الوطني علىٰ البعد المادي للمجتمع ودفع بقضية التحول الصناعي إلىٰ مقدمة المشهد، لكن الحزب لم يكن يملك برنامجًا مفصلًا وقويًا لعملية التحول الصناعي، وكان أحد الأعمدة الأخرىٰ لأيديولوجية حزب السلامة الوطني استحضار البواعث الإسلامية في المجتمع وخاصة تلك المتعلقة بمفهوم العدالة الاجتماعية. لقد كان الحزب يدافع عن صغار التجار والمنتجين ضد المؤسسات الكبرىٰ التي تنتفع من التعريفات العالية وطالب الدولة بتنظيم الاقتصاد لحماية مصالح عامة الشعب وصغار التجار. وأخيرًا: فقد كان حزب السلامة الوطني يؤكد علىٰ أهمية دور التعليم في إعادة غرس القيم التقليدية والثقافة في المجتمع.

---

(١) Necmettin Erbakan, *Milli Gö*rüs (Istanbul: Dergah, 1975).

* **فضاء أيديولوجي جديد: دمج الإسلام والقومية:**

منذ (انقلاب ١٩٨٠م)، اتبعت الدولة التركية سياسة ثنائية المسار قائمة علىٰ الدمج والاحتواء من خلال إتاحة خيارات أكثر للجماعات الإسلامية للمشاركة في العمليات السياسية والاقتصادية. ونتيجة لذلك؛ تم دمج الجماعات السياسية الإسلامية في النظام الديموقراطي، وأدّىٰ ذلك بدوره إلىٰ إلانة السياسات والمطالبات الإسلامية وإعادة هيكلتها.

علىٰ الرغم من أنَّ (دستور عام ١٩٨٢م) قد أعطىٰ الدولة القدرة علىٰ التدخل في كل جانب من جوانب الحياة الاجتماعية؛ فقد تحكمت الجماعات الاجتماعية في إيقاع التغيير باستخدام جداول أعمال ليبرالية تطالب بمجتمع مدني مفتوح ورفع التدخل الحكومي في الاقتصاد والتعليم، وأدَّت هذه الحملة الليبرالية إلىٰ إطلاق العنان لدورة جديدة من الجدل حول الحدود بين الدولة والمجتمع وبين الفرد والمجتمع، لكن البيئة السياسية والاقتصادية فيما بعد (١٩٨٠م) كانت تهيئ الوضع بشكل واضح للأنشطة الاجتماعية والسياسية لتلك الجماعات الإسلامية والشبكات الصوفية التي كانت تفضل برنامجًا تحرريًّا شاملًا، وفي منصبه كرئيس للوزراء، اتبع أوزال سياسة لإدخال الإسلام في النظام التعليمي. فعلىٰ سبيل المثال: أعد وزير تعليمه وهبي دينتشرلير، والذي كان عضوًا في طريقة صوفية نقشبندية، أعد مقررًا جديدًا للتاريخ الوطني والثقافة كان يستخدم بشكل منتظم لفظ الأمة بدلالة دينية[١].
لقد اختلفت إسلامية الثمانينيات عن الحركات الإسلامية للستينيات والسبعينيات من حيث قواعدها الاجتماعية وطبيعتها وتأثيرها؛ بسبب أنَّ التغيرات في المجتمع التركي قامت بصياغة الخطاب الإسلامي. حقًّا، إنَّ القواعد الاجتماعية والسياسية للحركة الإسلامية كانت قد تعرضت لتحول كبير علىٰ مستوىٰ القواعد الشعبية، وهو التحول الذي كانت له توابع كبرىٰ من حيث خطاب وأعمال حزب الرفاه، خليفة حزب السلامة الوطني. فعلىٰ سبيل المثال: تحولت الحركة الإسلامية بقيادة حزب الرفاه من

---

(١) Binnaz Toprak, "The State, Politics and Religion in Turkey", in *State*, Democracy and the Military, ed. Metin Heper and Ahmet Evin (Berlin: de Gruyter,1988), 131-32.

كونها حزب التاجر الصغير والمزارع المضاد للعولمة والمتجه نحو السوق إلىٰ حركة تطالب بالاندماج التام في السوق العالمي وترىٰ أهمية تقليل دور الدولة في الاقتصاد، وعلىٰ الرغم من أنَّ حزب الرفاه لم يكن حزبًا إسلاميًّا بشكل دقيق -فقد كان يجتذب الأصوات لمزيج من الأسباب الاجتماعية والاقتصادية المنطوية علىٰ كل من المصلحة الشخصية والهوية- فقد صعد في الثمانينيات من خلال الادعاء بقوة ونشاط أنه الممثل الوحيد (لتركيا الأعمق)، وعرَّف عبد الله جول، نائب رئيس الحزب آنذاك، (تركيا الأعمق) بأنَّها (فكرة) ديناميكية لصنع تركيا قوية ومحترمة من خلال ربط البرجوازية الأناضولية والطرق الصوفية وجمعيات الأحياء والمؤسسات. ورفض جول فكرة أنَّ حزب الرفاه كان يمثل فقط (الرجل الصغير والمحتاج) من المجتمع، وهو مفهوم كان يروج له كل من حزب النظام الوطني وحزب السلامة الوطني في السبعينيات[١].

بعد انتخابات (عام ١٩٨٣م)، قررت النخبة السياسية أنَّه لا بُدَّ من دمج الإسلاميين في النظام من أجل السعي وراء أهداف النمو الاقتصادي والتخلص من التهديد المتمثل في اليسار، وتقرر بأنَّ ذلك الاندماج لا يمكن أن يتحقق إلَّا بقبول (إسلام ناعم)، أي: إسلام تقوم الدولة بترويضه ومراقبته بعناية، وبالتالي؛ دخلت الجماعات الإسلامية النظام من خلال توسيع الفرص التعليمية والنشاط الاقتصادي وسياسة الأحزاب، وتضمنت الوسائل التعليمية التي كان هذا الإسلام (المروض) سيساعد من خلالها علىٰ تعزيز الوحدة الوطنية افتتاح المزيد من مدارس الأئمة والخطباء وإدخال الدروس القرآنية. ومنحت الحكومة أيضًا الإذن للجماعات الإسلامية ببناء الكليات والمدارس الثانوية الخاصة وإنشاء المؤسسات والجمعيات الجديدة للقيام بأنشطتها الاجتماعية[٢]، وتم اختراق المجال الاقتصادي بواسطة شركات جديدة مملوكة لرواد أعمال إسلاميين ومن خلال إنشاء نظام بنكي إسلامي خالٍ من الفوائد، وفي غضون ذلك الوقت، وجدت الجماعات المحافظة التقبل الجديد للأساليب الإسلامية في الحياة السياسية والاجتماعية التركية مناسبًا للترويج لحزب الرفاه، ومع بدء الأطراف

---

(١) لقائي مع عبد الله جول في إسطنبول بتاريخ (١٠ يونيو ١٩٩٤م).

(٢) Mustafa Öcal, *Imam*-Hatip Liseleri ve Ilk Ögretim Okullari (Istanbul: Ensar Nesriyat, 1994).

المعزولةِ المشاركةَ في النظام وصياغة المجالات التعليمية والسياسية والاقتصادية وفقًا لمصالحهم وقيمهم، أصبحت الدولة تملك شرعية في نظرهم لم تملكها قط منذ نشأة الجمهورية الكمالية، لكن (التوليفة التركية الإسلامية) القائمة علىٰ التراث السني العثماني أدَّت إلىٰ التسييس الارتكاسي للهويات الكردية والعلوية ذات الميول اليسارية[1]، وفي سياق التفاعل بين الجماعات الإسلامية الحاصلة علىٰ شرعيتها حديثًا وبين الدولة الجمهورية، ميزت عملية الاختراق المتبادل كلا الطرفين.

لقد تحولت الجماعات الإسلامية من كونها مجرد جماعات اجتماعية مهمشة إلىٰ منظمات مركبة ومعقدة تعد اندماجات للحركات والمصالح الدائرة في فلك الدولة والمجتمع، لكن هذه العلاقات بين الإسلاميين والدولة ديناميكية وتطورية. ولذلك؛ فإنَّ العمليات الاجتماعية الثقافية والسياسية التي يتم من خلالها تحقيق الأسلمة لا يمكن فهمها إلا من خلال دراسة ديناميكيات عمليات التغيير (من أعلىٰ إلىٰ أسفل)، و(من أسفل إلىٰ أعلىٰ)[2].

★ حزب الرفاه، (١٩٨٣-١٩٩٨م):

لقد مثلت انتخابات البلديات في (٢٧ مارس ١٩٩٤م) والانتخابات الوطنية في (٢٤ ديسمبر ١٩٩٥م) فاصلًا سيكولوجيًّا في التاريخ التركي كان نتيجة للبحث عن علاقات جديدة بين الدولة والمجتمع وعملية إعادة صياغة الهوية القومية. لقد قامت بعض الصحف بالإعلان عن الأخبار تحت عناوين من قبيل (تركيا الأخرىٰ تفوز بالانتخابات)، أو (الأتراك السود في مقابل الأتراك البيض)[3]، أو (فاتح تنتصر علىٰ حربية)[4]، وانتهت كلتا المعركتين الانتخابيتين بانتصار حزب الرفاه ذي الميول

---

(١) Ali Coskun, Öteki Sivas (Istanbul: Iletisim Yayìnlarì, 1994).

(٢) Vali Nasr, *Islamic Leviathan* (New York: Oxford University Press, 2001), 23.

(٣) (التركي الأسود) تعبير يستخدم للإشارة إلىٰ أولئك الأناضوليين والروملِيين (البلقان) الذين كانوا يعانون من الإقصاء من النظام السياسي والاقتصادي، بينما يشير (الأتراك البيض) إلىٰ أولئك الذين كانوا يسيطرون علىٰ النظام. ينظر: Mehmet Ali Soydan, *D*ünden Bugüne ve Yarìna Türkiye'nin RP Gerçegi (Erzurum: Birey Yayincilik, 1994).

(٤) فاتح يعد أحد الأحياء المحافظة الكبرىٰ في إسطنبول، بينما يقطن حربية سكان متسمون بالطابع الغربي =

الإسلامية، وقد أظهرت نتائج الانتخابات مجتمعًا منقسمًا انقسامًا حادًا بامتداد الخطوط الاجتماعية الثقافية الفاصلة بين العلمانيين والإسلاميين، وفي هذا السياق؛ فإنَّ حزب الرفاه يعد أحد الطرق للإسلام السياسي لصياغة مطالبه في المجال العام. إنَّه يمثل المنصة لأولئك الذين يسعون لتغيير النظام العلماني، وكذلك لأولئك الذين يطالبون بالإصلاحات في النظام أي داخل بناء الدولة البيروقراطي، وقد أدَّت هذه الحملة المنافسة، بل والمناقضة، لإعادة تنظيم المركز السياسي وتحويل النظام البيروقراطي إلىٰ حشد قطاعات كبيرة من السكان يتفاوتون ما بين الجماعات الكردية إلىٰ البرجوازية الأناضولية الصاعدة، وكل ذلك باسم الهوية والعدالة.

إنَّ النزاع بين النخبة العلمانية الحاكمة والناشطين الإسلاميين، الذين يسعون إلىٰ إعادة تعريف المجتمع، ثم الدولة، يدور حول سؤال الهوية والسيطرة علىٰ المساحات العامة، ويشير هذا إلىٰ حدود التجربة التركية مع الإسلام السياسي في سياق ديموقراطية عاملة.

إنَّ النجاح الانتخابي للإسلام السياسي هو نتيجة لأربعة عوامل: **(الأول)** كان سياسة الدولة المتعلقة بصنع توليفة تركية إسلامية والتي تم إدخالها بواسطة قادة (انقلاب عام ١٩٨٠م) العسكري، وأمَّا العامل **(الثاني)**؛ فكان التحرر السياسي والاقتصادي المصحوب بصعود برجوازية أناضولية محافظة جديدة ممثلة في منظمات مثل جمعية الصناعيين ورجال الأعمال المستقلين، وكان العامل **(الثالث)** هو بروز طبقة جديدة من المفكرين الإسلاميين معتمدة علىٰ الطباعة ووسائل الإعلام، وأمَّا العامل **(الأخير)**؛ فقد كان المرونة التنظيمية الداخلية لحزب الرفاه وتقديمه الأيديولوجي لبرنامج النظام العادل (Adil Düzen).

= العالمي. مجلة: (*Izlenim*)، بتاريخ (٢-٩ أبريل ١٩٩٤م)؛ تقول صفحة الغلاف (تركيا الأخرىٰ تنتصر)، [Öteki Türkiye Kazandi]؛ لتقييم لانتخابات (مارس ١٩٩٤م)، ينظر سافت سولاك في: "Son Seçimler ve bazi gerçekler", صحيفة: (*Zaman*), بتاريخ (٢٣ أبريل ١٩٩٤م)؛ عبد الرحمن ديلياك في: "RP'nin Basarisinda Gözardi Edilen Birkaç Nokta"، صحيفة: (*Milliyet*)، بتاريخ (٢٢ أبريل ١٩٩٤م)؛ وأوميت جيزره في: Sakallioglu, "Alacakaranlik kusagi seçimleri"، مجلة: (*Birikim 81*), (يناير ١٩٩٦م)، (صفحة/ ٢٦-٣٠).

★ **مساحات الفرص الاقتصادية الجديدة ومقتضياتها:**

لقد كان انتصار حزب الرفاه في الانتخابات العامة لـ(عام ١٩٩٥م) مُتعلِّقًا باستخدامه الاستراتيجي للرموز الإسلامية لتأطير الظروف الاجتماعية والثقافية والاقتصادية المتردية؛ فبعد الانتخابات المحلية في (مارس عام ١٩٩٤م)، قدم عُمَد المدن التابعون لحزب الرفاه خدمات أفضل بشكل ملحوظ مقارنة بما كان يفعله سابقوهم. **وبالإضافة إلىٰ ذلك**: ووفقًا لأغلب الشهادات، فقد قلل هؤلاء بشكل كبير، وإن كانوا لم يزيلوا بشكل تام، الفساد والمحسوبية في البلديات، وقد عمل حزب الرفاه أيضًا بشكل احترافي مقارنة بأحزاب اليمين واليسار في الاستجابة لاحتياجات وتوقعات الناس، وقد كان حزبا اليمين الأساسيان، حزب الطريق القويم وحزب الوطن الأم، يتهمان بعضهما باستمرار بالفساد وحاول كل منهما منع الآخر من سَنِّ الكثير من القوانين، وقد أظهر كلا الحزبين قليل اهتمام بمعالجة المشكلات الملحة في البلاد، **وبالإضافة إلىٰ ذلك**: فقد أيدت الطرق الصوفية والجماعات النورسية الأساسية حزب الرفاه نتيجة لاحتمال نجاحه في تشكيل الحكومة[١].

إنَّ أحد أهم الأسباب في قوة حزب الرفاه كان نمو الاقتصاد الذي نتج عن سياسات الانفتاح التجاري التي تبنتها تركيا، وفي أواخر الثمانينيات وفي التسعينيات، أصبحت سياسات السوق المفتوحة لأوزال تحظىٰ بتأييد التجارات الصغيرة في المحافظات والبرجوازية الصغيرة في المدن الكبيرة والمكونة من التجار والمقاولين وأصحاب المطاعم وأصحاب الصناعات صغيرة الحجم نسبيًا. لم يكن هذا القطاع يرغب في تدخل الدولة في الاقتصاد لصالح أصحاب الصناعات كبيرة الحجم والذين كانوا مرتبطين تقليديًا بالنخبة السياسية الجمهورية وكان هذا القطاع بالتالي الداعم الأساسي للتحرر الاقتصادي، وقد وجد هذا القطاع في الرموز والأخلاق الإسلامية للمؤسسات الحرة أفضل الأسلحة لتحفيز الرأي العام ضد الدولة وكبار رجال الصناعة، وكانت الشركات الصغيرة إلىٰ متوسطة الحجم هي الأكثر انتفاعًا من هذا النمو الاقتصادي وكونت جمعية الصناعيين ورجال الأعمال المستقلين، وهي جمعية

(١) لقائي مع إسماعيل كارا في إسطنبول بتاريخ (١٤ فبراير ١٩٩٦م).

من الرأسماليين الإسلاميين تهدف إلىٰ الدفاع عن مصالحهم ضد المؤسسات الكبرىٰ وعلاقاتها مع الدوائر الحاكمة. لقد كانت أيديولوجية البرجوازية الأناضولية الصاعدة، في الوقت الذي هي فيه إسلامية علىٰ الصعيد الاجتماعي، ليبرالية اقتصاديًّا.

بالإضافة إلىٰ جمعية الصناعيين ورجال الأعمال المستقلين عالية التنظيم، كانت ثمة مجموعات اقتصادية غير رسمية تعلن تعاطفها أيضًا مع النشاط الإسلامي، وبسبب أنَّ المركز السياسي كان لا يزال متمسكًا بهويته العلمانية؛ فإنَّ جماعات الأطراف كانت أكثر جرأة في الانتماء إلىٰ الهوية الإسلامية المعارِضة. وبالإضافة إلىٰ ذلك: لعبت الطرق الصوفية الإسلامية دورًا أساسيًّا في تطوير روابط تجارية سهلت عملية اختراقها للاقتصاد. ولذلك؛ فإنَّ للنزاع بين الجماعات الإسلامية والعلمانية جذورًا تاريخية عميقة وأبعادًا اقتصادية كذلك، وقد أصبح الإسلام يلعب دورًا رائدًا في عملية التحول الاقتصادي والسياسي التي يسعىٰ إليها هذا القطاع من المجتمع. إنَّ الإسلام هو هوية هذه الموجة الجديدة من البرجوازية، ومن خلال استلهام شعورهم القوي بالنزاهة الأخلاقية وتضامنهم الاجتماعي، فقد تمكنوا من التغلب علىٰ مشكلات في التمويل والخدمات البنكية عبر النظام البنكي الإسلامي.

لقد مدَّ أوزال يده إلىٰ الجماعات التقليدية في الأطراف وقبلهم كشركاء في فتح الاقتصاد التركي، وأعادت هذه الجماعات بدورها تفسير الإسلام والمجتمع الإسلامي بصورة تتوافق مع حاجاتها الأيديولوجية الخاصة باعتبارهم أعضاء في البرجوازية الإقليمية وتكنوقراطيين صاعدين في سلم الطبقات الاجتماعية، وبأيدي البرجوازية الأناضولية، أصبح الإسلام أيديولوجية ذرائعية لشرعنة العلاقات التجارية وكسب الأرباح، وساعد هذا النمو الاقتصادي في إنتاج صورة جديدة للاستقامة الدينية والنجاح الدنيوي، وأدَّىٰ ذلك بدوره إلىٰ جعل عملية إعادة دراسة الهوية والقيم الإسلامية أمرًا جذابًا لأولئك الذين كانوا يتوقون أيضًا إلىٰ النجاح في السوق الرأسمالية بينما يحافظون علىٰ شعور بالتقوىٰ الإسلامية، وبينما كان كل ذلك يجري، كان عوام الناس يؤكدون ببساطة علىٰ قيمة الدين في حماية الكرامة ويبررون مطالباتهم بالعدالة الاجتماعية في مجتمع الثمانينيات التركي سريع التغير.

سبب آخر من أسباب الظهور القوي للإسلام السياسي في (انتخابات عام ١٩٩٥م) كان ظهور (الإسلام الشخصي). لقد أدىٰ هذا الإسلام الداخلي، وبصورة مشابهة لعودة الدين التي تُرىٰ في الكثير من المجتمعات الصناعية المتقدمة، أدَّىٰ إلىٰ ملء فراغ روحي في حياة الكثير من الأتراك المتعلمين نسبيًّا والأثرياء الذين كانوا يبحثون عن شيء ما وراء حقائق الوضعية الكمالية، وبسبب أنَّ السياسة الرسمية للدولة فيما بعد (انقلاب ١٩٨٠م) كانت تسعىٰ إلىٰ تعريف التقوىٰ الدينية الشخصية بأنَّها (أمر عادي)، وأنَّها علامة علىٰ (المواطنة) الجيدة، كانت النتيجة هي إزالة العبء الذي ظلَّ موجودًا منذ فترة طويلة علىٰ إبداء المظاهر الدينية الخارجية لأولئك الذين يملكون القوة الاقتصادية والسياسية، وقد أدت هذه القابلية المجددة لاحترام الدين في الدوائر الرسمية، وإن كانت محدودة، إلىٰ منافسة بين أحزاب يمين الوسط السائدة واليمين المتدين علىٰ تمثيل (كتلة الله) في البرلمان، وقد أدَّىٰ ذلك إلىٰ المزيد من تسييس الدين وأدَّىٰ إلىٰ انتقال الإسلام إلىٰ مركز الجدل السياسي. فعلىٰ سبيل المثال: وقبل أسبوع من (انتخابات عام ١٩٩٥م)، قامت وزارة التعليم الخاضعة لسيطرة حزب الطريق القويم بإعطاء الاعتماد التام لـ(٧٠) مدرسة ثانوية دينية جديدة وفتحت (٦,٠٠٠) موقع جديد للموظفين الدينيين، وقام حزب الطريق القويم أيضًا بترشيح طيار ألتيكولاتش، الرئيس السابق لإدارة الشؤون الدينية، مرشحًا عنه من إسطنبول. أمَّا حزب الوطن الأم، وحتىٰ يتجنب الهزيمة؛ فقد تحالف مع الحزب السني التركي القومي المحافظ، حزب الاتحاد الكبير: (Büyük Birlik Partisi)[1]، ومع كوركوت أوزال، أخ تورجوت أوزال[2]، وتسابقت أحزاب يمين الوسط ضد حزب الرفاه علىٰ تمثيل الصوت الإسلامي.

وعززت المشاركة السياسية والتنافس الانتخابي من عملية تسييس الهوية الإسلامية وغيرها من صور الهوية، واستحضر أصحاب التأثير الرموز الإسلامية لشنِّ حملاتهم، وتنافست أحزاب يمين الوسط مع اليمين الديني لتمثيل المصالح الإسلامية في البرلمان.

---

(١) لقائي مع محسن يازيجي أوغلو في أنقرة بتاريخ (١٠ يناير ١٩٩٦م).

(٢) لقائي مع كوركوت أوزال في إسطنبول بتاريخ (١١ يونيو ١٩٩٧م).

★ تجسيد الهوية الإسلامية في هوية حزب الرفاه:

علىٰ الرغم من أنَّ الوعي السياسي الإسلامي كان يحظىٰ بالتعبير عنه من خلال أحزاب يمين الوسط، الوطن الأم والطريق القويم؛ فقد كان ثمة ميل نحو تجسيد الهوية الإسلامية في السياسة من خلال حزب الرفاه، ونتيجة لهذه العملية، أصبحت الهوية الإسلامية المتعدية للشؤون الشخصية المحدودة بالنسبة إلىٰ كثير من الناس مختزلة في هوية حزب سياسي وأصبحت تستخدم بشكل تبادلي مع هوية حزب الرفاه في معارضة الهوية العلمانية ذات الصبغة الغربية، وقد قام المفكرون بصفة خاصة بتشييء ظاهرة حزب الرفاه من خلال إعطاء الحزب بعدًا مكانيًّا يمتد من المطاعم إلىٰ المراكز التجارية، ومن آحاد البلديات إلىٰ العاصمة، والذي يحيط بكل شيء من الطهي إلىٰ الاستهلاك إلىٰ الطريقة التي يقوم من خلالها الناس بالتصويت في الانتخابات.

لقد حققت الإصلاحات العلمانية نجاحًا محدودًا فقط في عملية إحلال قانون سلوك أو نظام جمالي جديد وأكثر صلابة محل الإسلام لتنظيم الحياة اليومية؛ ففي المجتمع التركي المعاصر، تتجسد الاختلافات الإبستيمولوجية في وفرة من علامات الهوية - الخواتم والملابس والكتب والأثاث والموسيقىٰ - والتي تساعد علىٰ تحديد موقع الفرد في مجتمع منقسم ثقافيًّا، وتقوم هذه المحددات الهوياتية ببناء التفاعلات في المجالات العامة وتحدد التفاعلات بين النخبة البيروقراطية العلمانية وبين الجماهير.

لقد لعب حزب الرفاه دورًا مهمًا في عملية إضفاء الطابع الاجتماعي السياسي علىٰ الجماعات الإسلامية من خلال تحفيزهم للمشاركة في العملية السياسية وبالتالي تسهيل عملية المشاركة السياسية في تركيا. فعلىٰ **سبيل المثال**: اقتبس حزب الرفاه من الأحزاب الاشتراكية الديموقراطية الأوروبية فكرة عمليات إيصال الناخبين للتسجيل وخدمات الانتخابات، والتي تتضمن النقل المجاني إلىٰ أماكن الاقتراع بينما أهملت بقية الأحزاب التركية هذه الأفكار، وحيث إنَّه أنشئ لدمج المجموعات المهددة والمهمشة في النظام السياسي؛ فقد ساعد حزب الرفاه في حل إحدىٰ أهم مشكلات تركيا من خلال دمج (الأطراف) ذات الاتجاه الإسلامي، والتي تمثل غالبية المجتمع،

وقطاع كبير من الكتلة السكانية الكردية في النظام السياسي، ولم تؤثر عملية الاحتواء هذه في استقرار النظام الجمهوري الكمالي؛ حيث إنَّ الأطراف الإسلامية لم تطلب إعادة التوزيع الفوري للسلطة السياسية، لكن هذا الاحتواء المضبوط كان في الحقيقة نتيجة للعوامل المتغيرة للعلاقات بين الدولة والمجتمع في عصر ما بعد (١٩٨٠م)، والتي انطوت علىٰ عملية تحرر اقتصادي وسياسي غير مسبوقة في البلاد، ولم تؤد عملية الاحتواء هذه إلىٰ انهيار للنظام بسبب أنَّ المطالبات بالاحتواء كانت متقاطعة مع استراتيجية الدولة، وكانت هذه الاستراتيجية تدعو إلىٰ توسيع قاعدتها الشعبية من خلال إدخال الأصوات الإسلامية في النظام وبالتالي دمجها.

وبخلاف الأحزاب السياسية الأخرىٰ في تركيا، كان حزب الرفاه تعبيرًا مؤسسيًّا عن حركة اجتماعية حديثة تكافح من أجل إعادة تحديد العلاقات الاجتماعية الثقافية والاقتصادية عبر وسائل سياسية. لقد كان الحزب قائمًا علىٰ صورة جديدة من الوعي ناتجة عن التعليم العام والتأثير المتنامي للإعلام الإسلامي المطبوع وصعود الطبقة الوسطىٰ الأناضولية، وقد غامر الحزب لتهذيب وإضفاء الصبغة المؤسسية علىٰ هذه الحركة الاجتماعية تحت قيادته، لكنَّه حقق نجاحًا محدودًا فقط بسبب أنَّ أغلب الجماعات الإسلامية والطرق الصوفية البارزة حافظت علىٰ مسافة سياسية محددة من حزب الرفاه[١]. لقد عرَّف الحزب (الناس) بأنَّهم مسلمون -وحدة عضوية جمعية- بقطع النظر عن الفوارق الطبقية أو الإثنية، وقد سلَّط الحزب الضوء علىٰ التضامن الإسلامي ليهيمن بذلك علىٰ الاختلافات الإثنية والطبقية.

وبعبارة أخرىٰ: فقد كان المجتمع في نظر الحزب مكونًا من مسلمين يوحدهم معتقدهم الإسلامي المشترك وممارساتهم الموضوعية (مثل: الصلاة والصوم). لقد كانت صورة المجتمع، وبصورة أوضح من أن تحتاج إلىٰ التعبير عنها، معارضة للقومية الإثنية العلمانية للدولة.

★ القيادة والأيديولوجية والتنظيم في حزب الرفاه:

لقد كان الأسلوب السياسي والبناء التنظيمي وعملاء حزب الرفاه قائمين علىٰ

---

(١) إسماعيل كارا في: "RP hareketi ve cemaatler"، صحيفة: (*Yeni Safak*)، بتاريخ (١٤ أكتوبر ١٩٩٥م).

أولئك الذين كان يملكهم سلفه، حزب السلامة الوطني (١٩٧٣-١٩٨٠م)، فبعد أن قرر القادة العسكريون السماح بعودة الحكم المدني، قام علي تركمن وجماعته بتأسيس حزب الرفاه في (١٩ يوليو ١٩٨٣م)، لكن الجنرالات كانوا ينظمون بحزم دور الإسلام في الحياة العامة وقاموا بحظر مشاركة الأعضاء المؤسسين الـ(٢٧)، بمن فيهم أربكان، في العمل السياسي. وبالتالي؛ لم يتمكن الحزب من خوض الانتخابات الوطنية الأولىٰ التي تلت الانقلاب في (عام ١٩٨٣م)، ومع ذلك فقد تمكن الحزب من المشاركة في الانتخابات المحلية التي أقيمت في (٢٥ مارس ١٩٨٤م)، وحصل علىٰ مقاعد للعمد في فان وأورفا. وحصل الحزب وقتئذٍ علىٰ (٧٧٨,٦٢٢ صوتًا) بنسبة (٤,٤ بالمائة) من مجموع الأصوات، وقد انتقد ملتقىٰ الحزب العام الأول الذي أقيم في (٣٠ يونيو ١٩٨٥م) بحدة سياسات أوزال الاقتصادية، وأكد علىٰ أهمية العدالة الاجتماعية والحرية السياسية للطبقات العاملة[١]، وتجادل بيناز توبراك بأنَّ هذه كانت علامة علىٰ أنَّ الحزب كان يريد توسيع قاعدته الشعبية، لكنَّها تفترض أنَّ الحزب كان يقوم بقولبة وصياغة القطاع الأكبر من المسلمين الصامتين[٢]، وفي المقابل؛ فإنَّ لقاءاتي مع قيادات حزب الرفاه تشير إلىٰ أنَّهم كانوا يستجيبون للاتجاه نحو الأسلمة الذي كان يحدث بالفعل في المدن العشوائية، وقد كانوا يشعرون بأنَّ ذلك الاتجاه يحتاج إلىٰ أن يتم توجيهه إلىٰ داخل العملية السياسية[٣].

بعد استفتاء (عام ١٩٨٧م)، والذي سمح للسياسيين المحظورين سابقًا من العمل السياسي بدخول المجال، قام أربكان وبعض الكوادر السابقة بتقلد قيادة حزب الرفاه، وفي الانتخابات البرلمانية التالية في السنة نفسها، حصل الحزب علىٰ (١,٧١٧,٤٢٥) من الأصوات، ليزيد شريحته من مجموع الأصوات إلىٰ (٧,١٦ بالمائة). ومع ذلك: كان الحزب لا يزال مفتقرًا إلىٰ عتبة الـ(١٠ بالمائة) المطلوبة للحصول علىٰ مقعد في البرلمان، وعندما حصل الحزب علىٰ نسبة (٩,٨ بالمائة) فقط

---

(١) تنظر صحيفتا: (*Milliyet, Cumhuriyet*)، بتاريخ (١ يوليو ١٩٨٥م).

(٢) Toprak, "The State, Politics and Religion", 129.

(٣) لقائي مع أوغوزهان أصيلترك في أنقرة بتاريخ (١٣ يونيو ١٩٩٥م).

من الأصوات في الانتخابات المحلية لـ(عام ١٩٨٩م)، بدأ صنَّاع السياسة بالحزب يشُكُّون في قدرة الحزب علىٰ تجاوز عتبة الـ(١٠ بالمائة) القانونية؛ ولذلك وافق قادة الحزب في (سبتمبر من عام ١٩٩١م) علىٰ تكوين الحزب لتحالف انتخابي براغماتي تمامًا مع حزب العمل القومي (MÇP: اختصار Milliyetçi Çalisma Partisi، الذي أصبح فيما بعد حزب الحركة القومية)، والحزب الإصلاحي الديموقراطي [Islahatçi Demokrasi Partisi؛ ينظر الجدول رقم (١-١٠)][1].

لقد كان الكثير من السياسيين الإسلاميين يتوقعون بشكل غير واقعي أنَّ هذا التحالف سيتحول إلىٰ وحدة، ولكن وبعد مرور شهر علىٰ فوز التحالف بنسبة (١٦,٢ بالمائة) من الأصوات وحصوله علىٰ (٦٢ مقعدًا) في البرلمان في الانتخابات العامة لـ(عام ١٩٩١م)، استقال (٢٢ نائبًا) تابعًا لحزب العمل القومي وعادوا إلىٰ حزبهم[2]، وفي غضون ذلك الوقت، عدَّت الجماعات الكردية والعلوية التركية ذات التوجه الإسلامي هذا التحالف تشكيلًا معاديًا للأكراد/ العلويين[3].

قدم حزب الرفاه أكبر استعراض له في الانتخابات المحلية في (٢٧ مارس ١٩٩٤م)، وأصبح قوة كبرىٰ في السياسة التركية باكتسابه الذاتي، فاز الحزب بنسبة (١٩,٧ بالمائة) من الأصوات الوطنية، وتقلد إسلاميون منصب العمدة في (٢٩) مدينة

---

(١) للمزيد عن مبررات هذا التحالف من قبل حسن حسين جيلان، المحرر السابق للمجلة النقشبندية *(Islam)*، وعضو سابق في مجلس إدارة حزب الرفاه، ينظر العدد الخاص عن (التحالف الإسلامي القومي)، مجلة: *(Bizim Dergah 43)*، (أكتوبر ١٩٩١م)، وللمزيد عن (التحالف)، ينظر روشن تشاكير في "52 Günlük Ittifak"، صحيفة: *(Cumhuriyet)*، بتاريخ (٢٤-٣٠ نوفمبر ١٩٩١م).

(٢) يعد حزب الحركة القومية كيانًا يمينيًا متطرفًا ذا علاقات مع جماعات ذات استعداد لاستخدام العنف للترويج للقومية الإثنية التركية. لكن الحزب أصبح في السنوات الأخيرة موقعًا لصراع للقوىٰ بين رؤيتين وتعريفين متنافسين للهُوية: الجماعات الإسلامية التركية مقابل الجماعات التركية. وقد استقال الأعضاء الإسلاميون الأتراك بقيادة محسن يازيجي أوغلو وقاموا بتأسيس حزب الاتحاد الكبير (BBP).

(٣) ألتان تان في: "Ittifak sürecinde Türkiyeli Müslümanlarin siyasal mücadele alternatifi". مجلة: *(Tevhid 23)*، (نوفمبر ١٩٩١)، (صفحة/ ١٩-٢٢)، وفهمي تشالموك في: *Erbakan*'inKürtleri: Milli Görüs'ün Güneydogu Politikasi (Istanbul: إصدار Metis, 2001)، (صفحة/ ٣٧-٦٤).

كبيرة من بينها إسطنبول وأنقرة[١]، واستمر الدعم لحزب الرفاه في التنامي، وفي الانتخابات الوطنية في (٢٤ ديسمبر ١٩٩٥م) حصل الحزب علىٰ (٢١,٤ بالمائة) من مجموع الأصوات بواقع (١٥٨ مقعدًا) من مقاعد البرلمان البالغ عددها (٥٥٠)، وقد قدم هذا الصعود الدراماتيكي للمكاسب السياسية لحزب إسلامي مثالًا علىٰ كل من دور الانقسامات الثقافية في السياسة التركية وانهيار احتكار السلطة الذي كانت تتمتع به النخبة السياسية والثقافية الخاضعة للهيمنة الكمالية، والتي لم يعد بإمكانها تحقيق إجماع وطني علىٰ اتجاه البلاد.

★ إبقاء المارد الإسلامي في الزجاجة:

لقد كان الدعم الذي حصل عليه حزب الرفاه ردًّ فعل علىٰ: (١) عملية انتقال سكان الأرياف من خلال الهجرة الجماعية. (٢) نمو المدن والمناطق العشوائية. (٣) استراتيجيات استبدال الواردات التي كانت تصب في صالح المؤسسات التجارية الكبرىٰ مقارنة بصغار التجار. (٤) الركود الاقتصادي العالمي، ويمكن تفسير تكون حزب الرفاه بالانقسامات الاجتماعية الثقافية الملحوظة والتي كانت تستغل من قبل الحزب، وعلىٰ الرغم من أنَّ الظروف الاقتصادية والاجتماعية مهمة جدًّا في تفسير الإسلام السياسي، فهي عوامل مساهمة وليست أسبابًا مركزية في تلك الحركة متعددة الأبعاد. علىٰ سبيل المثال: يسعىٰ المهاجرون من الأرياف إلىٰ المدن نحو الصعود الاجتماعي، لكنَّهم يدافعون عن العادات الثقافية الإسلامية كلغة مشتركة في بيئتهم الغربية الجديدة، ويعبر المفهومان الأيديولوجيان الأساسيان لحزب الرفاه والمتعلقان بالنظام العادل والهوية الإسلامية عن نية مثل هؤلاء المهاجرين السعي نحو الازدهار الاقتصادي، وكذلك نحو الممارسات الأخلاقية المشتركة للبيئة التي تركوها خلفهم.

يمكن أيضًا رؤية انتشار عضوية حزب الرفاه بين الأطراف في إسطنبول، فعندما تم إخراج الإسلام من المجال العام من خلال الأوامر المعلمِنة، استمر أولئك الذين علىٰ الأطراف، والذين كانوا لا يزالون غير مدمجين في المركز الرأسمالي، استمر

---

(١) Jenny B. White, "Islam and Democracy: The Turkish Experience", *Current History* (January 1995): 7-12.

هؤلاء في تنظيم حياتهم الاجتماعية الخاصة وفضائهم ووقتهم باعتبار إيقاعات إسلامية، وأدركت القطاعات المجردة من حقوقها من السكان المسلمين أنَّهم مُقصَون من النظام السياسي والاقتصادي قبل أن تدمجهم إصلاحات أوزال في السوق الاقتصادية والمجال السياسي.

إنَّ من غير الممكن تفسير النشاط السياسي الإسلامي والتجسيد الخارجي للهوية الإسلامية من خلال نظريات الحرمان الاقتصادي فقط. إنَّ أولئك الذين يكونون في مقدمة هذه الحركات ينتمون عادة إلىٰ الطبقة الوسطىٰ، أو أعلىٰ الطبقة الوسطىٰ، وغالبًا ما تكون العوامل الثقافية والسياسية أكثر أهمية من العوامل الاقتصادية في التعليل لدعم الحركات السياسية الإسلامية، ومع ذلك؛ فإنَّ التكهن أو حتىٰ إحداث الإثارة بشأن الخلفية الاجتماعية السياسية لمؤيدي حزب الرفاه كثيرًا ما تجاهلت العلم الراسخ فيما يتعلق بهذه القضية. عندما سئل مؤيدو حزب الرفاه في أثناء استطلاع رأي تابع لمؤسسة (ARAS) عن سبب دعمهم لحزب الرفاه، كان من بين إجاباتهم ما يلي[1]: (١) شعر الكثيرون أنَّ الحزب مستعد للقاء وجهًا لوجه وفي مقابلات فردية. (٢) الحزب يريد بصدق أن يحل المشكلات في حالة وصوله إلىٰ السلطة. (٣) قيادة الحزب المحلية يسهل الوصول إليها وتتعامل مع كل فرد بشكل جاد بقطع النظر عن الاختلافات الطبقية. (٤) يحترم الحزب العادات المحلية والتقاليد التركية الإسلامية، وتعكس جميع هذه الإجابات الصورة التي يعد بها حزب الرفاه متجذرًا اجتماعيًا بنظام شبكي تقليدي داخل تركيا الحديثة وكيفية قيامه بالإدارة لحشد الجماعات التقليدية مثل الطرق الصوفية، نيابة عنه.

وكان أحد الأسئلة الرئيسة الأخرىٰ التي سئلت في استطلاع (ARAS) يتعلق بتوقعات مؤيدي حزب الرفاه بشأن احتمال صعود الحزب إلىٰ السلطة. قال المؤيدون بأنَّهم لا يتوقعون أن يقوم الحزب بتطبيق الشريعة، وقال (١٥,٥ بالمائة) فقط إنَّ

---

(١) تم تنفيذ هذا البحث، والذي أجري في الفترة ARAS, 1994 :إصدار Ankara (*Rapor*: RP Partisi, من (١ إلىٰ ٢٤ سبتمبر ١٩٩٤م)، في ٢٤ محافظة وبلدة وقام بتغطية (٥,١٨٢ شخصًا)، زعم (٧٢٨) منهم أنَّهم صوتوا لصالح حزب الرفاه في الانتخابات السابقة. تضمن الاستبيان المستخدم (٥٢ سؤالًا)، وتم إجراء (١٧٢ لقاءً مفصلًا). لمعلومات حول توقعات مؤيدي حزب الرفاه بشأن الشريعة، والتي تتم مناقشتها في الفقرة التالية، ينظر: (الصفحات/ ٢١-٢٢).

الحزب سيطبق نظامًا جنائيًا وقانونيًا إسلاميًا إذا صعد إلىٰ الحكم، وبدلًا من ذلك، كان (٧٣ بالمائة) من الرجال، و(٦١ بالمائة) من النساء يعتقدون أنَّ برنامج حزب الرفاه لم تكن له علاقة بتطبيق الشريعة، وتعد هذه الإجابات مؤشرًا إضافيًا إلىٰ أنَّ دعم حزب الرفاه لم يكن قائمًا علىٰ مشاعر دينية خالصة، وأنَّ أمر صحوة إسلامية لم يكن مبررًا كافيًا لتفسير الانتصار السياسي للحزب. لقد كان السبب في نجاح الحزب هو قدرته علىٰ التعبير عن القضايا الاجتماعية الثقافية من خلال الأساليب المشتركة مع الجماهير، وقد اكتسب الحزب سمعة أيضًا لمعارضته للسياسات الدكتاتورية للدولة ومؤيديها في أحزاب الوسط بينما كان الحزب نفسه يعتنق أيديولوجية أكثر تحررًا سياسيًا.

علىٰ الرغم من أنَّ حزب الرفاه قام بالبناء علىٰ قواعد حزب السلامة الوطني؛ فقد احتوت حدوده علىٰ صور جديدة من التضامن الاجتماعي الاقتصادي؛ ولذلك فلا يمكن تفسير انتصار حزب الرفاه بما يتم زعمه من الطبيعة الريفية والطبقية المنخفضة لناخبيه. لقد أصبحت عملية دمج الحزب لمجموعات جديدة ضمن صفوفه سببًا لنجاحه. إنَّ مجرد وسم الحزب بكونه إسلاميًا لا يساعد علىٰ زيادة الفهم لديناميكياته الاجتماعية. لقد كانت الأسئلة والقيم الأخلاقية في السياسة التركية تصاغ بشكل كبير بتعبيرات إسلامية؛ لأنَّ الثورة الكمالية الثقافية لم تقدم لغة أخلاقية مشتركة بديلة، وظلت الإشارات والأساليب الإسلامية هي المستودع لهذا الجدل الإسلامي. وبدلًا من ذلك؛ فإنَّ ما يعد إسلاميًا، وما يعد علمانيًا هو بشكل كبير أمر سياقي يحدد، علىٰ سبيل المثال: ما إذا كان انتقاد حزب الوطن الأم للخمر والقمار سيعد من قبل الآخرين طريقته في (أسلمة الحياة الاجتماعية). وبعبارة أخرىٰ: فإنَّ الأسئلة الأخلاقية المثارة من قبل حزب الرفاه أو أي حزب سياسي آخر دائمًا ما كانت تستحضر اسم الإسلام. إنَّ هذه المنطقة لم تكن ببساطة المجال الخاص بحزب الرفاه. وبالإضافة إلىٰ ذلك: فقد كانت النخبة العلمانية الحاكمة دائمًا ما تسم الاحتجاجات الشعبية المضادة للحكومة بأنَّها (إسلامية ورجعية)، لكي تنزع الشرعية عنها، ولم يُؤدِّ هذا التكتيك فقط إلىٰ تعزيز تسييس الدين؛ وإنَّما ساهم أيضًا في تقوية المشاعر المعادية للجمهورية في أنحاء كثيرة من المجتمع، وهذه الردود السياسية تعد

نتيجة لتآكل القيم العامة وشعور بأزمة أخلاقية كانت تعاني منها تركيا لفترة من الزمن. في الواقع، لقد فشل النظام العلماني في إنتاج نظام أخلاقي مناسب للمستوىٰ الجديد من التطور الاجتماعي والاقتصادي، وبسبب أنَّ النظام وأيديولوجيته السياسية لم يبدوًا قادرين علىٰ توفير القيم للمجتمع المدني؛ فقد بدأ الكثيرون في المجتمع التركي يبحثون عن إطار أخلاقي جديد. ولأجل حل هذه المعضلة؛ فإنَّ تركيا بحاجة إلىٰ تحويل مفهومها للدولة والمجتمع والفرد.

★ الجاذبية السياسية لحزب الرفاه: العدالة والهوية:

يمكن إيجاد العوامل الأكثر حيوية لقوة حزب الرفاه في خطاباته بشأن الهوية والعدالة. لقد استحضر المسلمون الرموز والنظم الإسلامية للتعبير عن عدم رضاهم وبالدرجة الأهم، لبناء رؤيتهم الخاصة للحداثة من خلال إعادة تنشيط تراثهم الإسلامي. إنَّ المفارقة التركية هي أنَّ تصورًا جديدًا ومرحلة جديدة من الحداثة قد تصادفا مع مرحلة جديدة من الأسلمة. إنَّ الاثنين يعدان طرفين في علاقة سببية، وذلك بالمناقضة مع ما يلمح إليه بعض العلماء عندما يقترحون بأنَّ الإسلاموية عبارة عن ردٍّ فعل لتوابع الحداثة. إنَّ هذه العلاقة التلازمية هي ما يقود في الغالب العلماء إما إلىٰ الحيرة، أو التعميم التبسيطي لمسألة العلاقة بين الدين والظروف الاجتماعية السياسية في تركيا المعاصرة. إنَّ دراسة صعود حزب الرفاه تتطلب اتجاهًا من الأسفل إلىٰ الأعلىٰ نحو النظر في القضايا التنموية والتمثيلات الثقافية للعدالة والهوية.

لقد كان البرنامج الأكثر جاذبية فيما قدمه حزب الرفاه هو برنامج النظام العادل، وكان أكثر المؤيدين يعدون المساواة الاجتماعية هي الهدف الأساسي لبرنامج النظام العادل[١]، ويظهر تحليل برنامج النظام العادل برنامج عمل أيديولوجيًا مهجنًا ممتطيًا للانقسام بين سوق حر وبين اقتصاد مختلط تقوده الدولة بهدف احتواء المطالبات المتنافسة دون تقديم حلول صلبة للتناقضات بينهما. إنَّ برنامج النظام العادل يقوم

---

(١) مندريس تشينار في: "Islam ekonomisi ve RP'in adil ekonomik düzeni"، مجلة: *Birikim 50* (1994), (صفحة/ ٢١-٣٢)؛ لخطاب نجم الدين أربكان، ينظر:

"MÜSIAD II. Büyük IstisareToplantisindaki Konusma", June 19, 1994 (Ankara: إصدار RP, 1994).

علىٰ ميثاق نظري وضعه أساتذة جامعات بقيادة سليمان كاراجوله وسليمان أكديمير، اللذين قاما بتأسيس أول لجنة إسلامية عامة في تركيا، والتي تحمل اسم (Akevler Kooperatifi) في إزمير، وتم تقديم هذا الميثاق إلىٰ الحزب (عام ١٩٨٥م)، وكان الهدف من الميثاق هو تأسيس مجتمع مدني تعددي ديموقراطي قائم علىٰ السوق الحر[١]، وكان الميثاق يتصور مجتمعًا يتكون من مجموعات ومستوطنات مشابهة تتعاون فيما بينها بشأن القضايا والخدمات المشتركة، وتم إعداد هذ الميثاق، الذي يؤيد تدخلًا أقل من قبل الدولة ومزيدًا من المسؤولية الفردية، تم إعداده من قبل اقتصاديين متخصصين وعلماء اجتماع بناء علىٰ مبادئ إسلامية، وقد مثل هذا الميثاق إحدىٰ المرات الأولىٰ التي يقوم فيها مجموعة من المتخصصين المسلمين باستخدام مفاهيم إسلامية لتسويغ نظريات عادة ما يتم ربطها بالأيديولوجيات الليبرالية، وأعني: بذلك التعددية والديموقراطية والسوق الحر والمسؤولية الفردية، ويعطي الميثاق بالتالي مثالًا علىٰ نقص في التوتر بين المعتقدات الإسلامية والمُثُل الليبرالية، مبينًا أن الإسلام متوافق مع الحداثة، بل ومع بعض صفات العلمانية كما هي مفهومة بشكل شائع في الغرب.

لقد قام أربكان تدريجيًّا بدمج الميثاق في برنامج حزب الرفاه، وتم تقديم البرنامج وقُبل تحت اسم مشروع النظام العادل للانتخابات البرلمانية لـ(عام ١٩٩١م) مع طباعة كتيب بعنوان النظام الاقتصادي العادل وتحت اسم أربكان كمؤلفه[٢]، وقد أظهر هذا الكتيب الدعائي التزام حزب الرفاه بالنمو الاقتصادي والعدالة الاجتماعية والازدهار القومي، لكن أفكاره الاقتصادية دائمًا ما تكون مشوشة، وقد أخفق في تقديم معالجة مناسبة للتناقضات المتأصلة في وعوده بالعدالة الاجتماعية والمساواة المصحوبة

---

(١) روشن تشاكير في: "Islam Komunu: Ibadetten Eglenceye Ortak Yasam"، مجلة: (*Nokta*), بتاريخ (١٧ يوليو ١٩٨٨م)، (صفحة/ ٢٨-٣٥)؛ لقاء مع سليمان كاراجوله، مجلة: (*Izlenim*)، (سبتمبر ١٩٩٣م)، (صفحة/ ٣٨-٤٢)؛ وعارف أرسوي في: "Adil Düzen"، مجلة: *Izlenim*، (أكتوبر ١٩٩٣م)، (صفحة ٥٦-٥٩).

(٢) وفقًا لإحدىٰ الروايات، كان الكتيب من تأليف كاراجوله وتمت طباعته باسم أربكان. نجم الدين أربكان في:

Adil *D*üzen (Ankara: إصدار RP, 1991).

بالنمو الرأسمالي السريع والموجه نحو التصدير. فعلىٰ سبيل المثال: جادل أربكان بأنَّ النظام العادل سيتحقق من خلال التعاون بين سبعة (جيوش) كبرىٰ: (١) الناس المخلصون. (٢) السلطات والقيادات الدينية التي ستلعب دور مهندسي تركيا العظمىٰ. (٣) العلماء وأساتذة الجامعات. (٤) المهندسون والاقتصاديون الذين سيعدون المشروعات لتحويل الموارد الطبيعية إلىٰ صناعات متطورة. (٥) رجال الأعمال الذين سينفذون المشروعات. (٦) النقابات. (٧) العمال الذين يتضمنون العاملين والمزارعين والموظفين ورجال الأعمال الحرة. وهذه (الجيوش السبعة)، وفقًا لأربكان، سوف تقوم ببناء تركيا قوية صناعيًّا ومتقدمة تقنيًّا ستقوم فيما بعد بقيادة العالم الإسلامي[1]، وبالإضافة إلىٰ ذلك: فسيظهر مجتمع مستقر وحسن التنظيم إذا ما تمكنت تركيا من تحقيق أربعة أهداف: فلسفة رؤية قومية (ميلي جورروش) غير متناقضة مع ماضيها، نظام عادل، دولة قوية اقتصاديًا وعسكريًا لقيادة وحدة البلاد الإسلامية، ونظام عالمي جديد يكون للمسلمين فيه صوت مهم.

عندما سألت مؤيدي حزب الرفاه عن المراد بالنظام العادل، تضمنت إجاباتهم العدالة والبيئة الاجتماعية والاقتصادية الآمنة ونهاية المحسوبية والفساد والتعاون بين الدولة والمجتمع وحماية وحدة الدولة ونهاية التأثير الغربي المفرط علىٰ تركيا[2]، وأشارت هذه الإجابات الشائعة إلىٰ أنَّ النظام العادل لا يُرىٰ فقط علىٰ أنه طريقة لتحقيق نظام سياسي إسلامي؛ وإنَّما كطريقة لمعالجة المشكلات الاجتماعية والاقتصادية الملحة في تركيا، وحماية الدولة وملكيتها تُعد أيضًا هدفًا مهمًا للنظام العادل؛ لأنَّ الكثير من الناس يعتقدون أنَّ رفاههم الاقتصادي والاجتماعي يقتضي وجود دولة قوية. إنَّ برنامج النظام العادل، علىٰ النقيض من الدعاوىٰ العلمانية الشائعة في تركيا، لا يعني نظامًا اقتصاديًا خاليًا من الفوائد أو دولة رفاه. إنَّه برنامج يدعو إلىٰ منع الظلم والتمييز الديني ضد المسلمين المتدينين. وفي هذا الصدد؛ فإنَّ الإسلام لا يعد مهمًا بشكل كبير من حيث كونه دينًا؛ وإنَّما من حيث كونه نظام اتصال

---

(١) Erbakan, "MÜSIAD II. Büyük Istisare Toplantisindaki Konusma".

(٢) تم استخلاص هذه الإجابات من اللقاءات التي قمت بها في قونيا وقيصري بين (أبريل ويونيو عام ١٩٩٤م).

وقاعدة ميتافيزيقية لمُثُل العدالة والتآلف[١]. حقًا، لقد كانت قيادة حزب الرفاه تعبر ببساطة عن لهفةٍ جَمعية لدىٰ الكثيرين في البلاد لهذه المُثُل بلغة يمكنهم فهمها.

بينما تعد سياسات حزب الرفاه من ناحية محافظة جدًا في الشكل ويتم التعبير عنها في صورة مفاهيم إسلامية؛ فإنها تُعد من الناحية الأخرىٰ ثورية جدًا من حيث محتواها. فعلىٰ سبيل المثال: عندما طُلبَ من (١٧٢ شخصًا) أن يحددوا الصفات الثلاث الأكثر شيوعًا لحزب الرفاه، قام أكثر من (٧٠ بالمائة) بعَدّ الأمانة (dürüstlük)، والعدالة (adalet) والمساواة (esitlik)[٢]، وكان من بين الصفات الشائعة الأخرىٰ التي تمت الإشارة إليها مقاومة الفساد والرشوة، وحماية التقاليد العامة، ومساعدة الفقراء والمحتاجين، والإخلاص والوحدة والتضامن، والقضاء علىٰ الدعارة والانحراف الاجتماعي.

وبسبب أنَّ الحزب كان يستمد جذوره من عملية بحث عن تصور للمجتمع للتعامل مع القضايا الجمعية من العدالة والهوية؛ فقد سعىٰ الحزب إلىٰ مراجعة الفهم المشترك (للأخلاق) في الوقت نفسه الذي كان يعالج فيه المشكلات الاجتماعية والاقتصادية. فعلىٰ سبيل المثال: نادرًا ما كانت قيادة حزب الرفاه تتردد في استحضار الفهم الشائع للأمة كنموذج مثالي لإعادة بناء المجتمع في مواجهة مشكلات العدالة والهوية، وبذلك؛ فإنَّ الأهداف التي كانت تحفز مؤيدي حزب الرفاه ليشاركوا في العمل السياسي لم تكن فقط أهدافًا دينية؛ وإنَّما اشتملت علىٰ بحث عن المجتمع والتمثيل في المركز والتخلص من التوزيع المشوه للموارد. لقد أصبح الإسلام مستودعًا ثقافيًا لنماذج وطرق جديدة لفهم مشكلات تركيا الإثنية السياسية والاجتماعية الاقتصادية.

⋆ الهوية وحزب الرفاه:

تسيطر الدولة القومية الحديثة علىٰ كل جانب من جوانب الحياة الفردية، ومن خلال مؤسساتها، تقوم الدولة بإجبار الأفراد علىٰ لعب أدوار مختلفة ومتناقضة تؤدي

---

(١) بنيامين دوران في: "Tevhid-Duyarli Siyasetin Önemli Ilkesi: Adalet"، مجلة: (Köprü 58), (الربيع ١٩٩٧م)، (صفحة/ ٣٧-٥٣).

(٢) (Aras, 1994: إصدار Ankara) *RP Partisi.*

إلىٰ انقسام شخصياتهم وتفكك هوياتهم. وبينما تعمل الدولة علىٰ زيادة قوتها من خلال التقنيات الحديثة، يجد الأفراد الذين يبحثون عن طرق لحماية تماسكهم الشخصي ذلك التماسك في ملاجئ مبنية من الأساليب الدينية. إنَّ الهوية الإسلامية تقدم ذخيرة مرنة لاحتواء الأدوار والهويات المتنوعة، وقد كان هذا الأمر جليًا بصفة خاصة في استخدام حزب الرفاه لأساليب إسلامية مرتبطة بصورة واضحة بصورة الملجأ والملاذ، وقد كان ذلك جليًا أيضًا في الطريقة المتسقة التي كان يستخدم بها أربكان ودائرته المقربة تعبير (milli): (ليعني المجتمع القومي المستمد لجذوره من الدين) كصفة تشير إلىٰ شعورهم العثماني الإسلامي بالوحدة والاجتماع. وبالإضافة إلىٰ ذلك: فقد كانوا يستخدمون لفظة (hak) (حق): (نظام الإسلام الحق الإلهي المقدس والعادل) لتمييز أنفسهم عن الأحزاب السياسية الأخرىٰ. لقد كان مؤيدو حزب الرفاه الذين التقيتهم (عام ١٩٩٧م) مدركين تمامًا أنَّ الحزب يمثل كلًا من فكرهم السياسي والديني: «عندما تنظر إلىٰ الأحزاب الأخرىٰ، فأنت تراهم عبارة عن جمعية للمصالح أو منظمة لتوزيع السلع والوظائف المعتمدة علىٰ الدولة. أمَّا حزب الرفاه؛ فهو شيء أكثر من مجرد ذلك. إنَّه تعبير عن هويتنا[١]».

إنَّ هذه الرؤية مؤشر علىٰ أنَّ المشاركة في أنشطة حزب الرفاه سهلت تحقيق الهوية الشخصية داخل نسيج من الشبكات الاجتماعية السياسية. لقد كانت الحركة الإسلامية التي يقودها حزب الرفاه تستلهم قوتها بشدة من المصادر التالية: المظالم والسخط للفئة السكانية الكبيرة من الأكراد. الأفكار والمعتقدات الدينية القومية السائدة في وسط وشرق الأناضول. القدرة علىٰ حشد مؤيديها للعمل الجماعي لأجل تحقيق الذات في سياق محلي وعالمي. والفرص لإعادة تحديد دور الدولة. لقد كان حزب الرفاه، في نظر العديد من مؤيديه، يقدم إجابة للأسئلة الأساسية: (من أنا؟)، و(إلام أنتمي؟)، وبتعريف القومية التركية من خلال الهوية الإسلامية، تمكن حزب الرفاه من استغلال الأحاسيس المستشعرة بقوة والمتعلقة بسياسات الهوية في تركيا المعاصرة. إنَّ الذين صوتوا لحزب الرفاه عادة ما كانوا من المتدينين وكانوا يسعون إلىٰ تحقيق هوياتهم الشخصية والجماعية من خلال الانضمام إلىٰ الأنشطة والحملات، ثم

(١) لقائي مع مجموعة من مؤيدي حزب الرفاه في مالتيبه في إسطنبول بتاريخ (١٢ يونيو ١٩٩٧م).

التصويت لتلك الأحزاب التي أظهرت تحقيق هوية إسلامية، هوية كانت أقوىٰ صدًىٰ ورنينًا نتيجة للاضطهاد الشديد للحقبة الكمالية، وقد اشتمل هذا التحقيق بدوره علىٰ درجة من المقايضة مع الهويات والانتماءات دون القومية والأخرىٰ العابرة للقوميات.

لأجل أن يميز حزبه من خصومه في المشهد السياسي؛ فقد قام أربكان بإنشاء فئتين أيديولوجيتين متضادتين علىٰ مستوىٰ قُطري: الباطل (Batil) وهو النظام الاستعماري المادي الغربي القائم علىٰ التقليد الأعمىٰ، والحق (hak). وفي أثناء الملتقىٰ الرابع لحزب الرفاه، ادعىٰ أربكان بأنَّ الغرب (الباطل) يتمثل في أحزاب الطريق القويم والوطن الأم واليسار الديموقراطي والشعب الجمهوري، أربعة أحزاب تؤيد الاتحاد الأوروبي. وقد كانت مظاهر الغرب، في نظر أربكان، تشمل الاستغلال السيئ والاضطهاد لتلك المجتمعات التي كانت تعرف بأنَّها غير غربية، خاصة ما كان منها في العالم الإسلامي، وفي إحدىٰ المناسبات، وكجزء من استعارة لغوية عامة في الإشارة إلىٰ الغرب، قال أربكان: «إنَّ راعي البقر، الولايات المتحدة، والحصان [AT، أي الاتحاد الأوروبي]، يثيران الكثير من المشكلات في العالم»[1]. لقد كان أربكان يرفض بشدة الدعاوىٰ الغربية بامتلاك منظومة قيم شاملة وأعلىٰ، وكان يصر علىٰ أنَّ الغرب يستخدم بوقاحة قضايا حقوق الإنسان والديموقراطية بشكل انتقائي وبما يخدم مصالحهم الذاتية فقط. لقد كان المثال الأكثر فضحًا لنفاق الغرب في نظر أربكان هو الطريقة التي دمر بها مهندسو (النظام العالمي الجديد) العراق لعدوانها وتجاهلوا بل وقاموا بنشاط بتغطية العدوان الأشد بشاعة من الصرب، والمذبحة التي ارتكبوها في البوسنة بعد ذلك بعام واحد.

لقد عرف أربكان مفهوم الحق بأنه احترام حقوق الإنسان ورفض الاضطهاد والاستغلال، وقد كان يجادل بأنَّ المجتمع يجب أن يؤكد علىٰ أهمية الحرية في الشؤون السياسية والاقتصادية مع المحافظة علىٰ المسؤولية المجتمعية تجاه من هم أقل حظًّا، واستمر أربكان في التأكيد علىٰ أنَّ المميزات الأساسية للحق كانت موضعَ التطبيق العملي في زمن إمبراطورتي السلاجقة والعثمانيين. إنَّ امتلاك تصور لطوبيا

(١) لقاء مع نجم الدين أربكان في أنقرة بتاريخ (١٠ يونيو ١٩٩٤م). (AT) هو الاختصار التركي للاتحاد الأوروبي وهي أيضًا الكلمة التركية لـ(حصان).

متخيلة هو أمر ضروري لكل مجتمع ليحقق التفوق علىٰ ذاته، وعلىٰ الرغم من أنَّ بعض الحركات الإسلامية ترىٰ نموذجها الطوباوي في زمن النبي محمد؛ إلَّا أنَّ حزب الرفاه في تركيا يؤكد بدلًا من ذلك علىٰ أهمية الفترة العثمانية الكلاسيكية[١].

لقد حولت قيادة حزب الرفاه الإسلام إلىٰ (مستودع للصور) لتحديد ما الذي يمثل السلوك غير العادل وكيف يمكن لشعور بالاجتماع أن يعالجه[٢]، وفي نظر أربكان، فقد كان مفهوم النظام العادل مفتاحًا للحكم الناجح في كل من الإمبراطوريتين السلجوقية والعثمانية، وعندما بدأ العثمانيون في التشبه بالباطل، تفككت دولتهم[٣]، وقد تم فهم واستبطان رسالة أربكان من قبل الجماهير بشكل أفضل ممَّا فعلت الأحزاب الأخرىٰ أو الجماعات الإسلامية المسلحة التي كانت تقترح إنشاء طوبيا إسلامية مبنية علىٰ القرآن.

إنَّ هذا النمط من التفكير يعطي الدولة خاصية مقدسة من خلال تقديمها كدولة غازية، أي: دولة مدافعة عن الإسلام ضد التهديدات الخارجية، وهو يتطلب ولاءً للدولة، وفي البلاد الإسلامية؛ فإنَّ الأفكار الجديدة وكذلك الأفكار التي يتم بعثها وإحياؤها من جديد تنتشر من خلال استحضار مثل هذا الوعي التاريخي.

لقد كان حزب الرفاه يسعىٰ إلىٰ التمييز بين التغريب والحداثة[٤]، وقد كان التغريب، في السياق التركي، عملية عزل للفرد من قيمه الثقافية وتاريخه واستبدالها بقشرة خاوية لا يمكن أن تكون سوىٰ ظل شاحب للآخر الذي تتوق نفسه إلىٰ أن يكونه، وقد كان هذا الضعف يُرىٰ بدوره سببًا في التخلف والافتقار إلىٰ الاستقلال السياسي وتحلل القيم الأخلاقية، وإخضاع الأتراك في المناطق التي كانت تابعة لهم تاريخيًّا. أمَّا الحداثة، في المقابل؛ فقد كانت ترىٰ علىٰ أنَّها ضرورة للبقاء، ولم تكن

---

(١) في خطابات عبد الله جول، النائب عن مدينة قيصري، يُعد العثمانيون هم النقطة المرجعية.

(٢) للمزيد حول (الذخائر للعمل)، ينظر:

Charles Tilley, *From Mobilization to Revolution* (Reading, MA: Addison-Wesley, 1978).

(٣) Necmettin Erbakan, "Kahramanmaras Belediye Binasinda Basin Toplantisi", June 28, 1993, in *Erbakan*'in Konusmalari Haziran 1993 (Ankara: RP, 1993), 211.

(٤) تم التأكيد بوضوح علىٰ هذه التفرقة في أثناء لقاءاتي مع عبد الله جول ولطفو دوغان في أنقرة بتاريخ (١٢ يوليو ١٩٩٥م).

عناصرها التقنية والعلمية والديموقراطية والصناعية تُرىٰ غير متوافقة مع الإسلام، وبامتلاكهم لهذا التصور؛ فقد كان منظرو حزب الرفاه قريبين جدًّا من الليبراليين العثمانيين من أمثال نامق كمال، الذي كان يظن أيضًا أنَّ عملية متعقلة لإضفاء الصفات الغربية، مثل الديموقراطية والليبرالية والتحول الصناعي، يمكن أن يتم تحقيقها دون التنازل عن العادات والقيم الإسلامية. لقد تم استغلال عملية الترويج لبرنامج عمل سياسي واقتصادي ليبرالي بشكل ذكي في الحقيقة من قبل حزب الرفاه للهجوم علىٰ المظاهر السلطوية للتراث الكمالي بينما يقوم الحزب بزيادة شعبيته وموثوقيته بين أولئك الذين كانوا ساخطين علىٰ أداء النظام الحالي.

لقد اقترح حزب الرفاه حلين لمشكلة تخلف تركيا في مجال التنمية: إعادة إنعاش الروابط الثقافية لأجل التأسيس للحداثة في القيم الإسلامية الأصيلة، والعمل علىٰ تحويل تركيا صناعيًّا لأجل ضمان الاستقلال السياسي والاقتصادي، وقد كان الحزب يأمل في إنشاء علاقة تبادل منافع تقوم فيها القيم الثقافية بتليين الأثر السلبي لعملية التحول الصناعي وتعزز نجاحها بشكل مثالي كما كان الوضع في شرق آسيا، ومن خلال استخدامه للأساليب والرموز الإسلامية، وفَّر حزب الرفاه ميدانًا يمكن للهويات الإثنية والإقليمية المتنوعة أن تزدهر فيه وتتعايش، وقد أدَّىٰ مفهوم مؤيدي حزب الرفاه للهوية الإسلامية إلىٰ جمع الشظايا وأشباه الهويات معًا دون رفضها وقام بإنشاء فهم أكثر شمولية للهوية.

وعلىٰ الرغم من أنَّ حزب الرفاه ميَّز نفسه عن غيره من الأحزاب القومية من خلال التأكيد علىٰ الهوية الإسلامية؛ فإنَّ تحليلًا عميقًا لخطاباته وممارساته يبيِّن أنَّها كانت هوية إسلامية تدور في فلك إسطنبول والتي كان التراث العثماني يلعب فيها دورًا مؤسسًا من أجل إعادة تصور الاتجاه المستقبلي لتركيا، وقد أكدت قيادة حزب الرفاه، علىٰ سبيل المثال: أنَّ الدول الإسلامية يمكن أن تكون كتلة فقط تحت القيادة التركية، وكانت هذه الأطروحة تدعم بالدور التاريخي للعثمانيين بالإضافة إلىٰ موقع تركيا واقتصادها النابض بالحياة، وبصورة ما، أصبحت الهوية الإسلامية والتضامن، في نظر حزب الرفاه، أداة للترويج لمصلحة قومية تركية وبطاقة مساومة في مقابل الإقصاء الأوروبي. لقد كانت هذه الرؤية العثمانية الجديدة لتكوين كتلة إسلامية تحت قيادة

تركية فكرة مشتركة بين أعضاء قيادة حزب الرفاه، الذين كانوا، بخلاف مؤيدي الحزب، يعتقدون أنَّ الهويات والمصالح الثانوية الأخرىٰ يمكن أن تلغىٰ ضمن هوية إسلامية، وسيؤدي ذلك بدوره إلىٰ إزالة مصادر عديدة للنزاع في المجتمع التركي. وبذلك؛ فقد كانت قيادة حزب الرفاه تأمل أن تنهي الصراعات ما بين المسلمين من خلال إلغاء الهويات الأخرىٰ في طيات هوية إسلامية جامعة، ولهذا؛ اقترح هؤلاء القادة الهوية الإسلامية كعلاج لقومية إثنية كردية مضطربة[1].

علىٰ الرغم من أنَّ قيادة الحزب كانت ترىٰ الهوية الإسلامية هوية عليا تفوق الهويات المحلية المتنوعة؛ فقد كان حزب الرفاه يعمل من الناحية العملية كوسيط أو مسافة فاصلة بين الهويات المختلفة وهو الأمر الذي ساعد أيضًا علىٰ التفاوض بشأن مقايضات سياسية بين الولاءات المتنافسة، ووفقًا لأربكان؛ فإنَّ حزب الرفاه (يتمتع بشبكات وقدرات مجتمعية تمكنه من جمع الـ(٦٥ مليونًا) من مسلمي تركيا لصنع دولة (قائدة) بين الدول الإسلامية)[2]، وقد أصبحت الهوية الإسلامية المصاغة سياسيًا والمفعلة بشكل استراتيجي أداة حشد في أيدي قيادة الحزب. لقد كان أربكان يتصور حزب الرفاه قاعدة لهوية عليا تنضوي تحتها الهويات الإثنية والدينية والإقليمية الأخرىٰ، وقد كان يرىٰ الحزب مؤسسة لبناء الهوية من خلال إلغاء مصادر الاختلاف، وكان أربكان يطالب بأن يقبل القادمون الجدد صورة وأيديولوجية الحزب، والذي سيلعب دور مدرسة تتم فيها صياغة وتشكيل الطلبة الجدد. عندما دعا أربكان المسلمين (للحضور)، و(الانضمام إلىٰ الحزب)، فقد كان يتوقع من مؤسسات الحزب أن تعيد تشكيلهم بهويات واهتمامات جديدة. لقد زعم أربكان أنَّ «حزبنا، بخلاف الأحزاب الأخرىٰ في البرلمان، يملك الإيمان في صميمه. ومن ينضم إلينا فسوف يتحول في الوقت المناسب. وأنا أعتقد أيضًا بأنَّ القادمين الجدد سيصنعون جبهات جديدة للتوسع في قلب الإيمان»[3].

---

(١) Ömer Vehbi Hatipoglu, *Bir Baska A*çidan Kürt Sorunu (Ankara: Mesaj, 1992).

(٢) من الخطاب الذي ألقاه أربكان في (٢ فبراير ١٩٩٦م) في أنقرة في أثناء إفطار نظمته مؤسسة (ESAM) المؤيدة لحزب الرفاه، والذي حضرته بنفسي.

(٣) لقائي مع نجم الدين أربكان في أنقرة بتاريخ (٨ يونيو ١٩٩٤م).

لقد كان اهتمام أربكان الأساسي هو سياسة الأصالة وليس التعددية، وقد كان يعتقد بأنَّ ثمة هوية وصوتًا إسلاميين أصيلين هما اللذان ينبغي أن يحكما السياسة اليومية، وضمن سياق أصالة أربكان، بدا أنَّ ثمة مساحة محدودة للتعددية والتسامح.

* الانقسامات الجيلية والأيديولوجية والإقليمية والجنسية داخل حزب الرفاه:

وفقًا لقيادة حزب الرفاه، كانت هناك ثلاث دوائر للمواجهة في المجتمع التركي: أيديولوجية (اليسار مقابل اليمين، والإسلامي مقابل كل من الماركسي والكمالي)، إثنية (التركي مقابل الكردي)، وطائفية (السني مقابل العلوي)، وقد سعىٰ الجناح الليبرالي في الحزب إلىٰ إزالة مناطق النزاع الثلاث هذه من خلال فتح ميادين عامة لنقاش تلك الاختلافات علىٰ أمل أن يتم تقليل بعض من حدة هذه الاختلافات، وقد لعب أحد الليبراليين البارزين، وهو بهري زنجين، والذي كان يتم إبقاؤه علىٰ بعد من قبل المحافظين بقيادة أربكان بسبب آرائه الليبرالية، لعب دورًا مهمًا في فتح مثل تلك القنوات للتفاعل بين القطاعات المختلفة من المجتمع[1]، وقد أراد زنجين بشكل مثالي أن يكون الحزب وسيطًا في حل تلك الخلافات، وقد لقيت مثل هذه الرؤية المثالية بالطبع صعوبة توفيق برنامج العمل الإسلامي حسن الإعداد لحزب الرفاه مع تلك الخاصة بخصومه الذين كانوا يشتركون في رؤية مضادة للدولة والمجتمع، واستمر زنجين، الذي لم تردعه تلك الصعوبات، في التأكيد علىٰ أهمية جمع القطاعات المختلفة من المجتمع معًا علىٰ أرضية واحدة من التسامح والتفاهم: «عندما أصبحت نائبًا لرئيس الحزب، وباعتباري الشخص المسؤول عن الدعاية، وإدارة الحملات، فقد أكدت علىٰ أمرين: حرية الدين والأفكار، وتطوير خطة لمعالجة المشكلات الاجتماعية والتعليمية الملحَّة للمجتمع. لقد أدركنا أن القضية الأهم في المجتمع هي السلام الاجتماعي؛ ولذلك فقد سعينا لإيجاد طرق جديدة

---

(١) للجدال بين التجديديين والمحافظين، ينظر: "Yeni Dönemde RP"، مجلة: (*Yeni Zemin*)، (يناير ١٩٩٣م)، (صفحة/ ٢٨-٤١)؛ "RP Kitle Partisi Olma Yolunda"، مجلة: (*Yeni Zemin*)، (مايو-يونيو ١٩٩٤م)، (صفحة/ ٣٨-٤٧).

لمنع المزيد من التفكك في المجتمع، وكنَّا نأمل في جمع المزيد من الناس معًا، وقد قمنا بجمع مجموعات نسائية معًا في فترة (١٩٨٣م-١٩٨٤)، ولأول مرة، تم جمع نساء غربيات التوجه من (غير المحجبات) مع نساء تقليديات (محجبات) معًا من خلال حزبنا، وقد قلنا لهنَّ: «إنَّنا يجب أن نعيش معًا من خلال احترام اختلافاتنا». لقد كنَّا نعلم في ذلك الوقت بأنَّ السلام الاجتماعي كان مهددًا أيضًا بالانقسام الأيديولوجي بين اليسار واليمين، وفي هذه الحالة، فقد بحثنا عن أرضية مشتركة، وفي (عام ١٩٨٥م-٨٦)، قمنا بتنظيم لقاءات بين مفكرين ماركسيين وآخرين إسلاميين، وقد أدَّىٰ ذلك إلىٰ جمعهم معًا لإعادة دراسة مبادئ الدولة»[1].

لكن قلب قيادة الحزب المحافظ، وحيث إنَّه قد تم تطبيعه اجتماعيًّا علىٰ التقاليد الكمالية السلطوية؛ استجاب بطريقة سلبية لهذا الانفتاح، مصرًّا علىٰ أنَّ المبادئ الإسلامية للحزب لا يمكن أن يتنازل عنها لأجل احتواء الانقسامات الثقافية والسياسية في المجتمع التركي.

إنَّ الأيديولوجية العامة لحزب الرفاه يمكن أن توصف بأنَّها صورة غير متماسكة من الليبرالية النفعية والمحافظة الاجتماعية والرفاهية والرأسمالية. يمكن للمرء أن يتعامل مع أيديولوجية حزب الرفاه باعتبارها خليطًا انتقائيًّا، وغير متبلور من أنماط حياة وأفكار وسياسات مختلفة قائمة علىٰ تفسيرات مختلفة للإسلام والقومية والدولة. إنَّ الحزب لم يكن يرىٰ الإسلام كمذهب، أو معتقد ثابت سيجنب معتنقيه الحاجة إلىٰ السياسة؛ وإنَّما سعىٰ لإيجاد طرق يمكنه من خلالها دمج الهوية والرموز الإسلامية في المجال السياسي، وقد كان الجيل الأصغر في الحزب أكثر انفتاحًا لمثل تلك الأفكار الليبرالية من أربكان وجيله، وقد كان هذا الجيل يريد لحزب الرفاه أن يمثل الجماعات والرؤىٰ الإسلامية في المجال السياسي، ولكنَّه كان لا يزال يعتقد أنَّ المجال السياسي سيكون مستقلًا عن المجال الديني الخالص، ولم يسعَ الجيل الأصغر من مفكري الحزب، مثل: عبد اللطيف شينير، وطيب أردوغان، وعبد الله جول إلىٰ إخضاع الديموقراطية لتفسير محدد للإسلام، وقد قبل هؤلاء بدلًا من ذلك بأنَّ الإسلام في صوره المتعددة، وفي ظل نظام سياسي ديموقراطي، سيكون صوتًا

---

(١) لقائي مع بهري زنجين في إسطنبول بتاريخ (٩ مايو ١٩٩٤م).

واحدًا بين عدد من الرؤىٰ المتنافسة، وليس جميع أعضاء الحزب بالطبع مائلين نحو تلك الرؤىٰ الليبرالية ولا يوجد إجماع، أو مذهب واضح الصياغة بشأن هذه القضايا.

لقد تجنب خطاب أربكان في الملتقىٰ الرابع لحزب الرفاه (عام ١٩٩٣م) بعناية التسوية بين الإسلام كدينٍ وبين الحزب. وفي الحقيقة: فقد حاول أربكان أن يمدَّ يده إلىٰ الجميع بما في ذلك غير الملتزمين من المسلمين[١]، وقدم أربكان ثلاثة حلول للمشكلات الملحَّة في المجتمع التركي: الاعتراف بالهوية الكردية ضمن مفهوم الأمة؛ تأسيس النظام العادل لعلاج مشكلة الفقر وعدم المساواة؛ و(المجتمعات متعددة القوانين)، أي: إنَّ كل مجتمع سيحكم وفقًا لقوانينه وعاداته لصنع مجتمع مدني[٢]. لقد كان مفهوم التعددية القانونية متعلقًا أكثر بمسألة استقلال المجتمعات المنفصلة من تعلقه بالحريات الفردية، وقد ألغىٰ هذا الاقتراح مفهوم الفردانية لأجل تقوية سلطة المجتمع. لقد لعب خطاب أربكان، والذي ضبط إيقاع انتخابات البلديات لـ(عام ١٩٩٤م)، لعب دورًا مهمًا في تحول صورة حزب الرفاه من صورة حزب أصوليٍّ جامد بشكل محتمل إلىٰ آخر مستعدٍ للتنازل والعمل داخل النظام[٣]، وفرَّق أربكان في خطابه بين ديموقراطية الغالبية والديموقراطية التعددية، وقال بأنَّ التعددية والتنوع ضروريان لإطار عملٍ للازدهار ولديموقراطية فعَّالة[٤]، وقد أظهر الخطاب أنَّ أربكان وقيادة الحزب قد أدركوا أنهم سيحتاجون إلىٰ تلطيف خطابهم وتعديل آرائهم إذا كانوا يرغبون في تأمين ما يكفي من الدعم الشعبي لتكوين حكومة

---

(١) *RP Partisi 4.* Büyük Kongre Genel Baskan Erbakan'in Konusmasi (*10 October 1993*), (Ankara: إصدار RP, 1994).

(٢) كان بهري زنجين، عضو البرلمان وقتئذٍ، هو من قام أصلًا بصياغة فكرة تعدد القوانين كحل لمشكلات تركيا. ينظر زنجين في:

Özgürleserek Birlikte Yasamak: Hukuk Topluluklari Birligi (Istanbul: إصدار Birlesik, 1995).

علي بولاتش في:

Islam ve Demokrasi: Teokrasi-Totaliterizm (Istanbul: إصدار Beyan, 1993),.(صفحة/ ١٦٧-٨٠)

(٣) محمد متينر في: "RP'nin Yeni Söylemi Üzerine"، مجلة: (*Yeni Zemin*)، (نوفمبر ١٩٩٣م)، (صفحة/ ٤٤-٤٥).

(٤) لعب زنجين دورًا أساسيًا في صياغة إعلان الملتقىٰ الرابع. ينظر المزيد من المعلومات عن زنجين في: "Devlet Nedir?"، مجلة: (*Nehir*)، (يونيو ١٩٩٥م)، (صفحة/ ٣١، و٣٤-٣٦).

ائتلافية. وفي الحقيقة: لقد كانت مجموعة من المفكرين الليبراليين ضمت زنجين وعلي بولاتش ومحمد متينر، هم من أعدوا خطاب أربكان[1].

★ الهويات الإقليمية:

لقد حولت الانتخابات المحلية لـ(عام ١٩٩٤م)، والانتخابات الوطنية لـ(عام ١٩٩٥م) المشهد السياسي. وقد فسرت بعض الجماعات العلمانية هذا التحول بأنَّه ثورة ضد الكمالية بينما رأىٰ خبراء الشأن العام الإسلاميون أنَّه عبارة عن عملية تحول ديموقراطي تدريجية للنظام السياسي الجمهوري.

في الحقيقة: لقد كانت الانتخابات نقطة تحول من حيث جلب الأطراف والأصوات المهمشة إلىٰ المركز من الحوار السياسي التركي، وقد كانت البراغماتية الجديدة للحزب واستراتيجيته طويلة المدىٰ لأن يصبح جزءًا شرعيًّا من النظام ومهاراته التنظيمية هي العوامل الرئيسة في هذه العملية.

وكان أربكان، باعتباره رئيس الحزب، قادرًا علىٰ الجمع بين العديد من الجماعات الإسلامية التركية المتنوعة من خلال شخصيته ومهاراته القيادية، وقد كان ذراعه الأيمن القدير أوغوزهان أصيلترك هو من ساعده في هذه الجهود، وقد تمكَّنا معًا من جعل الإسلام التركيِّ المتنوع مصدرَ قوةٍ سمحت للحزب باختراق كل ناحية من أنحاء تركيا تقريبًا، وفي صفاته القيادية، كان حزب الرفاه يشبه غيره من الأحزاب السياسية التركية: كانت شخصية القائد تهيمن علىٰ المؤسسات أكثر من الحزب نفسه، وكان من أهم أسباب نجاح حزب الرفاه السياسي: مرونته التنظيمية واستخدامه الاستراتيجي للوسائل الحديثة في حشد الشبكات التقليدية، وكان البناء التنظيمي للحزب معروفًا باسم نموذج التسبيح (أي: إنَّ اللجنة التنظيمية الإقليمية للحزب تتكون من (٣٣ عضوًا) مثل عدد حبات المسبحة الإسلامية التقليدية)، وكان لكل حي (محلة) مسؤول تنظيمي يقوم بدوره بتعيين ممثلين في الشوارع يقومون بجمع المعلومات عن سنِّ وعرق ودين وأصل ومحل مولد المقيمين في كل شارع، وعلىٰ مستوىٰ المناطق، كان ثمة

---

(١) وقد أخبرني بولاتش وزنجين بأنهما قاما بدمج فكرة (تعدد القوانين) والتعليقات علىٰ السؤال الكردي في الخطاب.

مفتشون يقومون بمراجعة عمل المسؤولين التنظيميين للأحياء كل أسبوع.

وبالإضافة إلىٰ المفتش: كان في كل منطقة ديوان (لجنة) للحزب يتكون من (٣٣ عضوًا)، ولم يكن أي من الأحزاب السياسية التركية منظمًا للتواصل بهذه الطريقة مع الأحياء التي تعد سياسيًا واجتماعيًا هي وحدات القاعدة الشعبية الأساسية في المجتمع التركي. فعلىٰ سبيل المثال: كان ممثلو حزب الرفاه يشاركون -دائمًا- في الأنشطة الشعائرية الاجتماعية مثل المآتم والأفراح، وهو الأمر الذي أكَّد علىٰ الروابط المجتمعية، وكان حزب الرفاه يختلف عن غيره من الأحزاب التركية في تمتعه بعلاقات عضوية مع المئات من الجمعيات والمؤسسات التي ساعدت في الحفاظ علىٰ ترابط الناخبين، واستخدم حزب الرفاه العديد من الجمعيات والمؤسسات في حشد الشباب، بل وأصبحت هذه الجمعيات وسائل لتشكيل سياسات حزب الرفاه. فعلىٰ سبيل المثال: كان لمؤسسة الشباب الوطنية الوقفية (Milli Gençlik Vakfi) أكثر من ألفي مكتب منتشر في أنحاء تركيا، وتفاوتت وظائف هذه المكاتب ما بين تقديم المنح إلىٰ إدارة بيوت الطلبة الخاصة، ووفقًا لإحسان أكتاش، نائب رئيس المؤسسة، كانت «بيوت الطلبة في إسطنبول تخدم أربعة آلاف إلىٰ خمسة آلاف طالب»[١]، وحدَّد أكتاش أهداف المؤسسة بأنَّها تعزيز فهم حضاري جديد للإسلام والتربية الروحانية للشباب المسلم، وأقام مؤيدو الحزب علاقات وثيقة مع الناس في الأحياء وكانوا يطلبون منهم، في أثناء الانتخابات، تأدية ما عليهم من استحقاقات للحزب في صورة أصوات.

لقد كانت جيني وايت قد جادلت بأنَّ حزب الرفاه «ينفق علىٰ أنواع عديدة من الأندية التي تجمع الناخبين المحتملين معًا. إن استراتيجية حزب الرفاه تعتمد علىٰ بناء الثقة بين الأفراد»[٢]، وعلىٰ المستوىٰ الإقليمي: كانت تعقد عدة مؤتمرات ونقاشات يتم من خلالها تدريب ممثلي الأحياء والمناطق بانتظام، ممَّا يظهر أهمية التدريب الداخلي للحزب بالإضافة إلىٰ تنظيم الأحياء.

---

(١) تصريح إحسان أكتاش في أورال تشاليشلار وسيريل جوندوز "95 Milliyetçi islamci Gençlik Ne Istiyor?"، صحيفة: (*Cumhuriyet*)، بتاريخ (٦ فبراير ١٩٩٦م).

(٢) White, "Islam and Democracy", 11.

وبخلاف الأحزاب الأخرىٰ، كان حزب الرفاه يتمتع بأكثر الاتصالات كثافة وتنظيمًا مع العمال الأتراك في أوروبا عمومًا ومع الجماعات الإسلامية الأخرىٰ في البلاد الإسلامية، وتم تأسيس منظمة الرؤية القومية الأوروبية (AMGT: اختصار Avrupa Milli Görüs Teskilati) في أوائل السبعينيات وكان مقرها في كولونيا بألمانيا[1]، وتبلغ عضوية المنظمة أكثر من (٧٠,٠٠٠ شخص)، وتظل هي المنظمة الأقوىٰ للمغتربين الأتراك وتتمتع بعلاقات مالية وثيقة مع حزب الرفاه، ومن خلال شبكاتهم ذات الجذور الدينية والتشكيل السياسي؛ فإنَّ أعضاء منظمة الرؤية القومية الأوروبية ينتقدون بلادهم الأم ويستطيعون حشد إمكاناتهم المالية ومهاراتهم البشرية للتدخل في داخل وخارج تركيا.

وبالإضافة إلىٰ ذلك: استخدم حزب الرفاه منظمة الإعانة الإنسانية العالمية (IHH) في تطوير علاقات عابرة للحدود مع المجتمعات الإسلامية في البوسنة والشيشان، بل وحتىٰ في ميانمار، وأعضاء منظمة الرؤية القومية الأوروبية في حالة تنقل مستمر بين تركيا وألمانيا حاملين معهم الوسائل المالية والمهارات والأفكار والسلوكيات وآليات العمل بين البلدين؛ **ولذلك** فإنَّ الشبكات الإسلامية كثيفة ونشطة جدًّا في نقل الأفكار والموارد.

كان أحد الأسباب الرئيسة لنجاح حزب الرفاه هو الاستقلال النسبي لمنظمات المناطق في استخدام الموارد المحلية ووضع استراتيجياتهم الخاصة وتبني علاقات وثيقة وثقة مع مجتمعاتهم المحلية، ولم يكن هذا هو الحال في الأحزاب الأخرىٰ التي كانت تتسم بالمركزية من حيث استراتيجيات الحملات وكانت تفتقر إلىٰ المرونة في استخدام الاتصالات الشفهية والحوارات وجهًا لوجه. **فعلىٰ سبيل المثال:** عندما كان ممثلو حزب الرفاه يزورون عائلة بعد جنازة، كانوا يدخلون عنصرًا من الاتصال الإنساني كان يميز الحزب عن الصورة غير الشخصية والمفتقرة إلىٰ الهوية للأحزاب السياسية الأخرىٰ. وفي أثناء الانتخابات المحلية في (مارس عام ١٩٩٤م)، نظَّم حزب الطريق القويم (١٢ لقاءً) فقط في المقاهي في حي مالتيبه بإسطنبول. وفي المقابل، عقد حزب الرفاه لقاءً أو لقاءين في المقاهي، أو المنازل الخاصة كل ليلة

(١) لقائي مع محمد أريكان، رئيس حركة الرؤية القومية الأوروبية في كولونيا بتاريخ (١١-١٢ يوليو ٢٠٠١م).

تقريبًا، مستضيفًا بذلك (٤٣ لقاءً) في المقاهي وحده.

وبالإضافة إلىٰ ذلك: وبعد الانتخابات، استمرت لقاءات حزب الرفاه بصورة نصف شهرية، وكان خطاب المسؤول من حزب الرفاه يظهر كيف أن انتقاد الحزب للنظام كان مغذىً بالقيم الأخلاقية. لقد كان (النوع الجديد من الدولة) الذي يقترحه حزب الرفاه، وبينما لم يكن بعد مفهومًا كامل التشكل، كان مشابهًا لمفهوم (المجتمع الفاضل)، (fazilet toplumu)، كما دلَّ علىٰ ذلك تنديده بالنظام الحالي: «إنَّ هذا النظام يكافئ مانوكيان، التي تدير سلسلة من فنادق الدعارة في إسطنبول. إنَّ النظام يكافئ شخصًا يبيع أجساد فاطمة وعائشة؛ ولذلك فإنَّ أولئك الذين يصوتون للأحزاب الحاكمة ولحزب الوطن الأم سيكونون مسؤولين عن فعلهم ذلك أمام الله»[1].

باستخدام أسماء فاطمة، ابنة النبي، وعائشة، زوجة النبي، كان المحاضر يحاول أن يقنع الأفراد المسلمين بإبعاد أنفسهم عن الحزب الحاكم[2].

لم يكن حزب الرفاه يرىٰ الحملات الانتخابية كنشاط للتأثير في بضعة ناخبين؛ وإنَّما كان يعد الحملات الانتخابية فرصًا لتحويل واكتساب ولاء العضو طويل الأمد، وقد كانت جهود الحزب تستمر بعد الانتخابات وكانت تصنع أثرًا في الحياة المحلية التركية حتىٰ بعد إزالة لافتات الحملات الانتخابية بفترة طويلة. فعلىٰ سبيل المثال: كان حزب الرفاه كثيرًا ما يستغل العطلات الدينية لإيصال رسالته في تفاعلات مباشرة وجهًا لوجه، محولًا بشكل فعَّال مثل هذه المناسبات إلىٰ فعاليات سياسية ومساحات تتم فيها مناقشة القضايا العامة، ومن الواضح أنَّ مؤيدي حزب الرفاه كانوا يرون

(١) ملاحظات قدمت في أثناء زيارتي لمكتب حزب الرفاه بمالتبيه بإسطنبول بتاريخ (٢٠ مارس ١٩٩٤م).

(٢) الدعارة تجارة رائجة تجعل من ماتيلدة مانوكيان أبرز سيدة أعمال تركية أرمينية في البلاد من خلال ملكيتها لبيوت دعارة في إسطنبول. وفي الحقيقة، كانت مانوكيان أكبر فرد دافع للضرائب في تركيا لثلاث سنوات متتالية. وقد سددت مبلغ (٦١٦,٣٠٠ دولار أمريكي) إلىٰ إدارة الضرائب في (عام ١٩٩٥م) فقط. وقد جادل المحاضر في قاعة المؤتمرات المحلية لحزب الرفاه بأنَّه بمكافأة مانوكيان بلوحة تكريم؛ فإنَّ الحكومة تؤسس قدوتها الغربية النموذجية للنساء الأتراك. واستخدم حزب الرفاه هذه الحادثة لمهاجمة وفضح الأحزاب الحاكمة من خلال إظهارهم في صورة المنحلين المفتقرين إلىٰ الأخلاق.

النضال السياسي حربًا للقيم الثقافية. إنَّ السياسة في نظر المؤيد العادي لحزب الرفاه لم تكن مجرد آلية لتوزيع السلع أو صنع الأحكام؛ وإنَّما كانت أيضًا وسيلة لصياغة القيم المجتمعية في المجال العام، وبذلك؛ فقد كانت المشاركة السياسية طريقًا لتحقيق الذات الثقافية.

لقد تمت إعادة رسم الخارطة السياسية لتركيا لتماثل المشهد الثقافي والاجتماعي لبلد مميز بالاختلافات الإقليمية، وقد فاز حزب الرفاه في الانتخابات المحلية والوطنية في بايبورت وديار بكر وأرزوروم وقيصري ومالاتيا وطرابزون وفي كل من أنقرة (عاصمة الجمهورية الإصلاحية)، وإسطنبول (العاصمة العثمانية الإمبراطورية السابقة)، ولكن كانت ثمة أسباب مختلفة لكل انتصار إقليمي، خاصة في انتصارات أنقرة وإسطنبول. لقد كانت إحدىٰ مميزات البنية التنظيمية المسماة بالتسبيح هي قدرة حزب الرفاه علىٰ فهم الخصائص الثقافية المحلية والتجاوب معها، ففي بلدات وسط الأناضول (تشوروم وأرزوروم وسيفاس ويوزجات)، كان غالب مؤيدي حزب الرفاه من عمال الطبقة المتوسطة وصغار التجار والمزارعين، وكان هؤلاء من الناحية الأيديولوجية قوميين سنة أتراكًا محافظين يشتركون في ثقافة سياسية تدور في فلك الدولة[1]، وفي هذه المنطقة، أصبح الحزب تعبيرًا مؤسسيًا عن الهوية التركية السنية في مقابل الهوية العلوية، وقد كانت هناك ثلاثة أسباب للزيادة الكبيرة في أصوات حزب الرفاه في وسط وشرق الأناضول: (أولًا): فمن خلال تبني سياسة جديدة من اللامبالاة بالمشكلة الكردية في الانتخابات الوطنية لـ(عام ١٩٩٥م)، لم يعد حزب الرفاه معرضًا للاتهام بأنه مؤيد للأكراد، وبالتالي؛ فقد أصبح الحزب مقبولًا للناخبين الأتراك السنة الذين لم يصوتوا لحزب الحركة القومية بسبب تعاون الحزب مع الأحزاب الحاكمة ملوثة السمعة. (ثانيًا): كان مرشحو حزب الرفاه يعتنقون مواقف معينة معادية للعلوية. و(أخيرًا): فقد كان عُمَد حزب الرفاه في كل من أنقرة وبايبورت وتشوروم وإرزينجان وقيصري وقونيا وسيفاس، والذين انتخبوا (عام ١٩٩٤م)، كانوا

---

(١) روشن تشاكير في: "Bir Sistem Partisi olarak RP Partisi", مجلة: (*Birikim 81*)، (يناير ١٩٩٦م)، (صفحة/ ٣١-٣٥)؛ عمر لاجينر في "Secim Sonuçlari Üzerine", مجلة: (*Birikim 81*)، (يناير ١٩٩٦م)، (صفحة/ ٣٦-٤٢).

قد أدوا أداءً أفضل من المتوقع وبدرجة فساد أقل من المعتاد. إنَّ عُمَد حزب الرفاه، وبشهادة العلمانيين، لم يقللوا فقط من حجم الفساد المنتشر في البلديات؛ بل وتمكنوا من تحسين الخدمات العامة بشكل كبير، وقد شجعت جميع هذه العوامل الناخبين القوميين الأتراك السنة علىٰ اختيار حزب الرفاه ومكنت الحزب من تحقيق زيادة بنسبة (٩ بالمائة) في الأصوات في وسط الأناضول، و(٧ بالمائة) في شرق الأناضول.

أمّا في منطقة البحر الأسود؛ فقد كانت معاقل حزب الرفاه متمدنة بشكل كبير أو مشاركة في الإنتاج الموجه نحو السوق للشاي والبندق والتبغ، وفي انتخابات البلديات لـ(عام ١٩٩٤م)، علىٰ سبيل المثال: فاز عُمَد حزب الرفاه بالانتخابات في كل من طرابزون وريزه، وهما ميناءان رئيسان علىٰ البحر الأسود كان التطور الاقتصادي فيهما استثنائيًا نتيجة للتجارة مع الجمهوريات السوفياتية السابقة، وفي كلتا المدينتين، أدّىٰ وجود البغايا الروس والأوكرانيات والآزريات إلىٰ تحفيز حركة تسمىٰ: (anti-Natasha) (ضد ناتاشا) بين الجماعات النسائية المحلية، والتي كان يقودها مرشحو حزب الرفاه، وقد كان الإسلام باعتباره نظامًا سلوكيًا وإطار عمل ثقافيًا شديدَ التأثير في محاربة مثل هذه الأمراض الاجتماعية في المنطقة، وفي الانتخابات الوطنية لـ(عام ١٩٩٩م)، زاد الحزب من أصواته في منطقة البحر الأسود بنسبة (٢,٩٥ بالمائة).

لقد كان النشاط الإسلامي في منطقة البحر الأسود يستمد جذوره -دائمًا- من المعاهد الدينية المحلية، وعندما تم إهمال الدين في أثناء ثلاثة عقود من الحكم الكمالي؛ أصبحت المعاهد غير الرسمية في منطقة البحر الأسود هي الحامية للإسلام ووفَّرت (الخدمة الدينية) لمناطق مختلفة في تركيا، وقد كانت معاهد منطقة البحر الأسود، ومنذ العهد العثماني، نشطة جدًا وكانت تقدم تفسيرًا أكثر تحررًا للإسلام ممّا كان شائعًا في بقية أنحاء البلاد، وظل إسلام هذه المنطقة أكثر تحررًا وعملية عن المناطق الأخرىٰ في تركيا، وكثيرًا ما كانت الأراضي الزراعية المحدودة تدفع أعضاء العديد من العائلات إلىٰ الانتقال إلىٰ مناطق مختلفة في البلاد، وحثَّ هذا الضغط الاقتصادي أهل هذه المنطقة علىٰ رؤية (الدين) باعتباره خدمةً تُباع ومهنة يمكن

التوظيف فيها، وأصبحت المعاهد الإسلامية لأوف وريزه وسورمينه وتشايكارا وطرابزون هي المراكز الرئيسة للتوظيف في المنطقة[١]، وبعد تدريبهم، كان العلماء الجدد الذين تخرجهم المعاهد يعملون في مناطق مختلفة من تركيا.

وبالتالي؛ فقد كان التعليم الديني في هذه المعاهد -دائمًا- (فعالًا) وشديد البراغماتية، ولم يستجب علماء المنطقة بشكل سلبي لإصلاحات مصطفىٰ كمال واستغلوا فرص العمل التي تم إنشاؤها في البيروقراطية الدينية حديثة التأسيس - إدارة الشؤون الدينية، وظلت المعاهد مؤيدة للدولة ودعمت الإصلاحات الكمالية الشاملة. إنَّ إسلام منطقة البحر الأسود، بخلاف نسخة جنوب شرق الأناضول، لم يصبح أبدًا هوية معارضة وظل يجعل من نفسه حليفًا للدولة، وأدَّىٰ هذا التحالف بدوره إلىٰ تسهيل تنفيذ الإصلاحات الكمالية. وبالإضافة إلىٰ ذلك: فقد كان علماء هذه المنطقة -دائمًا- يوظفون الإسلام لتسهيل التغيير وتحديث أنماط الحياة والممارسات اليومية. إنَّ بإمكان المرء أن ينظر إلىٰ علماء منطقة البجر الأسود باعتبارهم حماة التغيير الديني ووكلاء عملية إضفاء الصبغة العامية (الشعبوية والشرعية) علىٰ التغيير الاجتماعي والسياسي من خلال الأفكار والممارسات الإسلامية.

★ «المسلمون الآخرون»: السؤال الكردي.

دائمًا ما وجدت الحركات الإسلامية في جبال جنوب شرق الأناضول أرضًا خصبة[٢]، وفي القرن التاسع عشر، ركزت الطرق النقشبندية بشكل كبير علىٰ هذه المنطقة ونفذت وظائف تعليمية وقضائية واندماجية هناك، وأصبحت الشبكات النقشبندية مصادر للثقة والتواصل المتبادلين لسكان القبائل الكردية، وقد ساهمت الطرق وبنية المدارس الشافعية في حماية المجتمع من سياسات الدولة ذات الصبغة المركزية، وفي أثناء الفترة الكمالية، لعبت الشبكات الكثيفة للمدارس النقشبندية الشافعية

---

(١) صادق البيرق في: "1914 Trabzon Medreseleri ve Caykara'da Ilim Hayati"., صحيفة : (*Caykara Ayl*ık Egitim Kültür ve Fikir Gazetesi, 4)، (أغسطس-سبتمبر ٢٠٠٢م).

(٢) Burhanettin Duran, "Approaching the Kurdish Question via Adil Düzen: An Islamist Formula of the Welfare Party for Ethnic Coexistence", *Journal of MuslimMinority AVairs 18*, 1 (1998): 111-28.

دورًا رئيسًا في تنظيم المقاومة ضد محاولات الإخضاع للمركز وإضفاء الصبغة الحزبية علىٰ التعليم من قبل أنقرة، وعلىٰ الرغم من عملية الاضطهاد المعادية للدين في ذلك الوقت؛ استمرت المدارس في أنشطتها التعليمية حتىٰ نهايات الستينيات[1]، وقد كان ثمة أسباب عديدة لصعوبة سيطرة الدولة علىٰ المدارس الكردية: كانت المدارس تقع في مناطق صعبة جغرافيًا، وكانت مكتفية ذاتيًا من الناحية الاقتصادية، وكانت قادرة علىٰ البقاء بسبب مساهمات القبائل الكبرىٰ في المنطقة، وممَّا يثير السخرية أنَّه، وعلىٰ المدىٰ الطويل، لم يتمكن نظام التعليم الكمالي من دمج الأكراد في المجتمع التركي؛ وإنَّما ساعد علىٰ تسييس الوعي الكردي.

في جنوب شرق الأناضول (أديامان وديار بكر وموش وفان)، صوت السكان الأكراد السنة بشكل منتظم لحزب الرفاه بينما أيد الأكراد العلويون، والذين كانوا يصوتون عادة للديموقراطيين الاشتراكيين، حزب الديموقراطية الشعبي في الانتخابات الوطنية لـ(عام ١٩٩٥م)، وكان السبب في تمتع حزب الرفاه (وقبله حزب السلامة الوطني) بكتلة قوية من الناخبين في هذه المنطقة هو خطابه المعادي للنظام، والذي كان يجذب السكان الأكراد الذين يعانون بشكل كبير من خيبة الأمل. لقد كان العالم الكردي حميد بوزأصلان يرىٰ انتصار حزب الرفاه في المنطقة علىٰ أنَّه «مختلف عن المناطق الأخرىٰ من البلاد حيث يعد الإسلام السياسي في صعود . . . [وذلك لأنَّه كان] مرتبطًا بتكون طارد من المركز لمجال سياسي كردي، وفي بعض الأحيان، لاحتجاج كردي أعم»[2]. لقد فسر عبد الباقي إردوغموش، أحد النواب الأكراد الأكثر بروزًا من ديار بكر، فسر أساس قوة حزب الرفاه الإقليمية بأنَّها ناتجة عن كونه «الحزب السياسي الوحيد الذي يعد خارج النظام، ويمكنه تحقيق التغيير الذي نريده . . . العدالة والحرية . . . [و] إعادة هيكلة النظام»[3]. لقد جادل حزب الرفاه بأنَّ الهوية الإسلامية والتضامن كانا أفضل الوسائل لنشر النزاع الإثني في البلاد.

---

(١) Ismail Kara, "Kürt Medreseleri Gündeme Gelmeyecek mi?" in *Seyh Efendinin Rüyasindaki* Türkiye (Istanbul: Kitabevi, 1998), 69-72.

(٢) حميد بوزأصلان في: "Turkey's Elections and the Kurds"، مجلة: (*Middle East Report*)، (أبريل-يونيو ١٩٩٦م)، (صفحة/ ١٦-١٩).

(٣) صحيفة: (*Milliyet*)، بتاريخ (٢٧ نوفمبر ١٩٩٤م).

نتيجة لـ(انتخابات عام ١٩٩٥م)، تضمن ممثلو حزب الرفاه في البرلمان (٣٥ نائبًا كرديًا)، وكان الأبرز من بين هؤلاء هم فؤاد فيرات وفتح الله إرباش وهاشم هاشمي، الذين دعوا بشكل منفتح إلىٰ إقامة دولة كردية مستقلة في شمال العراق[١]، وجادل فيرات، وهو أحد أحفاد الشيخ النقشبندي الكردي الشيخ سعيد الذي كان في قيادة تمرد (عام ١٩٢٥م)، جادل بأنَّ النزاع الحاد في جنوب شرق تركيا يمكن حله من خلال إزالة الطبيعة الإثنية للدولة وفصلها عن القومية التركية وتنمية تضامن إسلامي.

ودعا فيرات الدولة والشعب إلىٰ إخضاع هوياتهم ومصالحهم الخاصة للهوية والمصلحة الإسلامية الأعم[٢]، وبالتأكيد علىٰ أهمية الهوية الإسلامية، جادل العديد من السياسيين الأكراد بأنَّ مصادر تسييس الهوية الكردية كانت العلمانية المائلة إلىٰ العنف والقومية الإثنية التركية للجمهورية الكمالية، والتي كانت تُؤدِّي بطبيعة الحال إلىٰ عزل الكثير من الأكراد. فعلىٰ سبيل المثال: قال نور الدين أكتاش، نائب حزب الرفاه عن غازي عنتاب: «إذا لم نخضع النظام القائم [الكمالية] للمساءلة؛ فإنَّنا لن نستطيع إيجاد حل. لقد ارتُكبت الكثير من الأخطاء في أثناء التحول المؤلم من الدولة القائمة علىٰ مفهوم الأمة إلىٰ الدولة القومية»[٣]، وفي تقاريره السنوية، جادل فتح الله إرباش بأنَّ (إزالة سلطة) الإسلام كانت السبب الأساسي في هذا النزاع. ووفقًا لإرباش: «فإنَّ تلك الأجيال التي نشأت في أثناء العهد العثماني كانت تتمتع بهوية، وقيم إسلامية مشتركة للتعايش، وأمَّا الأجيال التي نشأت في كنف نظام التعليم الكمالي المتميز بتلقين وفرض العلمانية والقومية؛ فهي أجيال قومية ويرىٰ أفرادها أنفسهم منفصلين عن الأتراك، وهذا الجيل الجمهوري انضم أولًا إلىٰ الاتحاد الثقافي

---

(١) علي بايراموغلو في: "Çözüm Kuzey Irak'ta Kürt Devleti"، صحيفة: (*Yeni Yüzyil*)، بتاريخ (٢٢ يوليو ١٩٩٦م).

(٢) لقاء مع فؤاد فيرات في: "Çözüm Islam Kardesligindedir"، مجلة: (*Degisim*)، (ديسمبر ١٩٩٦م)، (صفحة/ ٣٣).

(٣) نور الدين أكتاش في: "Sistemin tabulariyla sorun çözülemez"، مجلة: (*Degisim*)، (ديسمبر ١٩٩٦م)، (صفحة/ ٣٥).

الثوري للشرق [DDKO: Devrimci Dogu Kültür Ocaklarì] ثم إلىٰ حزب العمال الكردستاني (PKK)»[1].

بالإضافة إلىٰ هذه التفسيرات الثقافية للمشكلة، كانت مجموعة أخرىٰ داخل حزب الرفاه ترىٰ أنَّ السؤال الكردي هو ببساطة سؤال اقتصادي. فعلىٰ سبيل المثال: جادل عمر وهبي خطيبوغلو، أحد نواب حزب الرفاه البارزين، جادل بأنَّ المشكلة يمكن أن تحلَّ فقط إذا تمت إزالة التفاوت الاقتصادي بين جنوب شرق البلاد وبين غربها[2].

لقد كانت المشكلة الأساسية لحزب الرفاه هي أهدافه المزدوجة المعلنة: إعادة هيكلة النظام السياسي واستعادة قوة الدولة. لقد كان الهدف الأول يأسر آمال وطموحات الأكراد وغيرهم من الجماعات الساخطة، وبوجود هذا الهدف في قلب تفكيره؛ قدَّم حزب الرفاه مساحة للتنفس وميدانًا للأكراد ليعبروا عن هويتهم ومصالحهم وأهدافهم. لقد سعىٰ أكراد تركيا إلىٰ إزالة الطبيعة الإثنية عن الدولة، لكن هذا الهدف كان مناقضًا لهدف حزب الرفاه المتمثل في تقوية الدولة (التركية) بناءً علىٰ هوية (أصيلة) (إسلامية)؛ فقد كان أربكان، علىٰ سبيل المثال: حريصًا في استخدامه للفظ (millet) (جماعة من الناس يجمعها الإسلام)، وليس (ulus) (أمة إثنية لغوية بالاصطلاح الكمالي)، للتعبير عن شعب تركيا دون الإشارة إلىٰ أيِّ أصول تركية أو كردية، وأكَّد أربكان علىٰ فكرة وطن الأجداد والإسلام باعتبارها الأسس لاستقلال الأمة.

وبداية من انتخابات (عام ١٩٩١م)، بدأ حزب الرفاه يبعد نفسه عن اتجاهه المبادئي والاحتوائي السابق تجاه (السؤال الكردي)، ولإثبات مؤهلاته القومية التركية لمنتقديه من العلمانيين؛ لم يقم الحزب بترشيح المرشح الكردي ذي الاتجاه الإسلامي من منطقة جنوب الشرق. وبعد الانتخابات المحلية في (مارس عام ١٩٩٤م)، أرسل الحزب بعثة تقصي حقائق إلىٰ المنطقة، وبرئاسة شوكت كازان،

(١) فتح الله إرباش في: *Rapor I*، بتاريخ: (١٥ سبتمبر ١٩٩٣م)، و(*Rapor II*)، بتاريخ (١٦ أغسطس ١٩٩٥م). (أنقرة).

(٢) عمر وهبي هاتيبوغلو في: "Terör ve Güneydogu Sorunu"، مجلة: (*Ekonomi*)، (أكتوبر ١٩٩٦م)، وصدر هذا التقرير في صورة كتيب منفصل مرفق بالمجلة.

أصدرت البعثة تقريرها في (٢١ أغسطس ١٩٩٤م)[1]، وطالب التقرير الدولة بفتح المساحات الديموقراطية للجماعات والجمعيات الكردية، واستغلال وتقوية الشبكات الدينية كروابط متغلغلة هناك، والسماح بالتعليم باللغة الكردية وإعطاء المزيد من السلطة للبلديات[2]، لكن قيادة حزب الرفاه تجاهلت تمامًا هذا التقرير ونتائجه في أثناء الانتخابات الوطنية لـ(عام ١٩٩٥م)، وكان السبب (غير المعلن) هو استرضاء الناخبين الأتراك المعَرَّضين لدعاية الدولة التي تُظهر أيَّ محاولة لتحسين الظروف القاسية التي يعاني منها غالبية أكراد تركيا علىٰ أنَّها (تنازلات للإرهابيين)، وفي الدرجة نفسها من الأهمية كانت العداوة الشديدة للعسكرية والبيروقراطية الكمالية تجاه أي تعاون بين ما كانوا يرونهما التهديدين المميتين لسلطتهم: المسلمون الأتراك الناشطون سياسيًا والأكراد ذوو الوعي الإثني[3]، وبذلك؛ فقد أحبطت هذه (الحقائق) السياسية ما كان ليصبح الطريق الأكثر تبشيرًا بتهدئة النزاع الفظيع في جنوب الشرق.

في الانتخابات الوطنية لـ(عام ١٩٩٥م)، صوَّت عدد كبير من الأكراد الذين أحبطوا بسبب خور قيادة حزب الرفاه لصالح الحزب القومي الكردي، حزب الديموقراطية الشعبي، لكن بعض القوميين الإسلاميين الأكراد، خاصة من الطرق الصوفية في الجنوب الشرقي، استمروا في التصويت لحزب الرفاه كبديل عن القومية التركية الإثنية اللغوية العلمانية المفروضة من قبل الدولة، وممَّا يثير السخرية أنَّ العديد من مسؤولي الدولة في المنطقة -والذين لم يكن لهم ارتباط شخصي كبير بأنقرة- صوتوا أيضًا لصالح حزب الرفاه، وقد فعل هؤلاء ذلك بسبب أنَّهم كانوا يرون الحزب يملك الوصفة طويلة الأمد الأفضل لتعطيل برنامج حزب العمال الكردستاني، والذي سيصنع صدعًا لا يمكن رأبه بين أتراك وأكراد الأناضول.

---

(١) لقاء مع شوكت كازان بشأن بعثته لتقصي الحقائق في: "Kürt-Türk husumetini din alimleri kaldirir"، صحيفة: (*Milli Gazete*)، بتاريخ (٧ سبتمبر ١٩٩٤م).

(٢) روشن تشاكير في: "RP Güneydogu'da yürüdü"، صحيفة: (*Milliyet*)، بتاريخ (٢٢ أغسطس ١٩٩٤م).

(٣) روشن تشاكير في: "RP Partisi Istanbul'u alirsa darbe olur"، صحيفة: (*Pazar Postasi*)، بتاريخ (٥ فبراير ١٩٩٥م).

وفي منطقة مرمرة (إسطنبول وأدابازاري)، جذب حزب الرفاه أكراد المدن (إلىٰ جانب الأتراك) من خلال تقديم صورة اشتراكية ديموقراطية لنفسه. وأشار إرجان كاراتاش، أحد السياسيين الاشتراكيين الديموقراطيين البارزين، إلىٰ أنَّ «حزب الرفاه ملأ فجوة كانت قد نتجت عن انهيار الأحزاب الاشتراكية الديموقراطية في تركيا»[١]، وجادل ألتانتان، سياسي كردي إسلامي، بأنَّ حزب الرفاه في إسطنبول شدد علىٰ أهمية العدالة وتوزيع المنافع والمسؤوليات، ليصبح بالتالي «حزبًا اشتراكيًا ديموقراطيًا إسلاميًا»[٢].

لقد كانت الفكرة الرئيسة المشتركة هنا، سواء في وسط أو جنوب شرق أو غرب الأناضول، هي قدرة حزب الرفاه علىٰ التعبير عن المشكلات الاجتماعية الاقتصادية لكل منطقة بعبارات إسلامية مبهمة كانت لها جاذبية عامة بسبب أنَّ البناء الرمزي للمجتمع التركي هو الإسلام. ونتيجة لوجود قراءات مختلفة للإسلام في تركيا: فإنَّ ما يجعل الإسلام مهمًا في هذا الصدد ليس صلابته الظاهرية؛ وإنَّما مرونته. فعلىٰ سبيل المثال: استحضر ملَّاك الأراضي وقادة الأحزاب في جنوب شرق الأناضول الإسلام لتقوية هيكل السلطة القديم، أما في المدن الصناعية؛ فقد أصبح الإسلام شعارًا لحشد الطبقات الدنيا المضطهدة حول مطالبات العدالة والمساواة. وبصفة عامة: فقد نبع نجاح حزب الرفاه من جاذبيته لأربع مجموعات اجتماعية متميزة: المفكرون الإسلاميون الذين كانوا يطالبون بحرية التعبير للدين في المجال العام، الأكراد السنة الذين كانوا يسعون إمَّا للاستقلال، أو لإعادة تنظيم الدولة القومية التركية وهو الأمر الذي سيسمح بالاعتراف بهم كجماعة إثنية منفصلة، سكان المدن العشوائية الذين كانوا يطالبون بالعدالة الاجتماعية والاندماج في الاقتصاد الرأسمالي، والبرجوازية الجديدة التي كانت تريد تدخلًا أقل من قبل الدولة والمزيد من التحرر وإزالة دعم الدولة للمؤسسات الكبرىٰ.

---

(١) إرجان كاراتاش في: "RP Sosyal Demokrat mi?"، صحيفة: (*Milliyet*)، بتاريخ (٣١ يناير ١٩٩٣م)؛ ويجادل إسماعيل جيم بأن حزب الرفاه هو من استخدم شعارات الحزب الاشتراكي الديموقراطي في: "Türkiye Solu Nereye Gitmiyor"، صحيفة: (*Pazar Postasi*)، بتاريخ: (١٧ ديسمبر ١٩٩٤م).

(٢) ألتان تان في: "RP Degisiyor"، مجلة: (*Yeni Zemin*)، (مايو-يونيو ١٩٩٤م)، (صفحة/ ٦٥).

لقد مثَّل حزب الرفاه تناقضًا في نظر النظام الكمالي. لقد كان العدو والحليف في الوقت ذاته، فمن جهة كان الحزب قوة كبرىٰ يجب السيطرة عليها بعناية للمحافظة علىٰ الطبيعة العلمانية للدولة، ومن الجهة الأخرىٰ كان الحزب قوة سياسية ضرورية احتوت وأعطت الأمل لقوىٰ الأطراف الأكثر ديناميكية وذات القوة التدميرية المحتملة في تركيا. لقد قام حزب الرفاه بترويض وتعليم هذه القوىٰ من خلال دمجها في النظام السياسي، وقد كانت بنيته السياسية مكونة من نسيج من الجمعيات والشبكات والعلاقات، وتمكن الحزب من تحويل القيم الريفية إلىٰ قيم حضرية. إنَّ استقرار تركيا مدينٌ بالكثير لحزب الرفاه ولغيره من الشبكات الدينية، فعلىٰ الرغم من أنَّه لم يتمكن من حل السؤال الكردي؛ إلَّا أنَّه منع عملية التحول الراديكالي للقومية الكردية، وقد ساعد تأكيد حزب الرفاه علىٰ الرموز والشبكات الإسلامية في تحرير الطاقات القومية الكردية ومنع سيطرة معارضة للنظام الكمالي قائمة بشكل خالص علىٰ الإثنية، وقد أقر بعض أعضاء المؤسسة العسكرية بالدور البنَّاء لحزب الرفاه، وقد أدَّىٰ نشاط حزب العمال الكردستاني إلىٰ جانب السياسات القمعية للدولة التركية إلىٰ علمنة الهوية الكردية وانفصالها عن حزب الرفاه، وتم تدمير المسافات الإسلامية القائمة بين الهويتين التركية والكردية مع اكتساب حزب الرفاه لصفات أكثر تركية ومحافظة بعد (انتخابات عام ١٩٩١م)، وبرز حزب الديموقراطية الشعبي باعتباره العميل المهيمن في عملية التعبير عن دعاوىٰ الهوية القومية الكردية والعلمانية.

★ دور النساء في حزب الرفاه:

تريد الجماعات الإسلامية المحافظة علىٰ تميزها عن الجماعات العلمانية من خلال تنظيم الطبيعة الجنسية للنساء المسلمات. لقد كانت النساء في نظر الإسلاميين ولا زلن يمثلن الرمز الذي يتم من خلاله حفظ الاستقرار الاجتماعي والعائلة[1]، وبعد حالات الاغتصاب الجماعي التي تعرضت لها النساء المسلمات في البوسنة، أصبح الإسلاميون أكثر إصرارًا علىٰ تقييد أجساد النساء المسلمات بشكل رمزي داخل

---

(١) Cihan Aktas, *Tesett*ür ve Toplum (Istanbul: Nehir, 1992), *Suya D*üsen Dantel (Istanbul: Nehir, 1999).

الحدود الآمنة للأمة في أثناء (انتخابات عامي ١٩٩٤، و١٩٩٥م)، وفي الوقت ذاته، أدَّت السياسة والنمو الاقتصادي والجدل حول الحداثة إلىٰ وضع النساء في موقف صعب بصفة خاصة. فعلىٰ الرغم من أنَّ بعض الجماعات النسائية الإسلامية تشترك في الميل المضاد للحداثة؛ فإنَّ مضادة هذه الجماعات للحداثة لا تجعل تلك الجماعات بالضرورة تقليدية[1]، ففي الوقت الذي كانت في هذه الجماعات معارضة للحداثة التي أدت إلىٰ انهيار الفوارق في أدوار الجنسين، أعادت معظم هذه الجماعات تعريف نفسها وتعريف رحلتها للبحث عن مجتمع جديد يتكون بحسب حدود دينية، كما بدا ذلك من خلال تأييد هذه الجماعات لحزب الرفاه، لكن آراء هؤلاء للأطر الحضرية المتعلقة بالمكان الصحيح للنساء في المجتمع كانت مختلفة تمامًا عن آراء الكثير من الرجال بشأن المكان الذي يرغبون برؤية النساء فيه في الحركات الإسلامية.

لقد لعبت الجماعات النسائية الدور الأهم في حمل رسالة الحزب إلىٰ الأطراف البعيدة من المجتمع. فعلىٰ سبيل المثال: زعمت سيبيل إيرأصلان، رئيسة مجموعة النساء في إسطنبول، أنَّه كان ثمة مجموعات نسائية في (٢٢ مقاطعة) تتكون كل مجموعة منها من (٣٣ سيدة)، وبالإضافة إلىٰ ذلك: كان في كل حيٍّ مجموعة نسائية تتكون من (١٤ سيدة)، تحت سيطرة مجموعة المقاطعة وكان في كل شارع مجموعة نسائية مكونة من ست سيدات يقعن تحت إشراف الحي[2]، وفي المجموع، كان ثمة حوالي (٢٥٠,٠٠٠) ناشطة من السيدات ممَّن يزعمن العمل لأجل المبادئ الإسلامية، وكانت خريجات الجامعات عددًا قليلًا جدًّا بين هؤلاء الناشطات، غير أن

---

(١) أينور إلياسوغلو في: "Islamci Kadin Hareketinin Bugünü Üzerine"، مجلة: (*Birikim 91*)، (نوفمبر ١٩٩٦)، (صفحة/ ٦٠-٦٥):

C. Aktas, "Islamci Kadinin Hikayesi", in *Osmanli*danCumhuriyete Kadin Tarihi Dönüsümü, ed. Yildiz Ramazanoglu (Istanbul: Pinar, 2000), 171-87.

(٢) سيبيل إيرأصلان في: "RP'li Hanimlar Geliyor"، مجلة: (*Nehir*)، (مارس ١٩٩٤م)، (صفحة/ ٢٧).

عدد الخريجات قد تزايد سريعًا، وبدلًا من ذلك، تمكّن الحزب من حشد السيدات عبر تسييس القواعد الشعبية؛ حيث حاصرت الجماعات الإسلامية الأحياء وأوصلت رسالة حزب الرفاه إلىٰ السيدات في المنازل[١]، وقد كان هذا تغيرًا ثوريًا من حيث الدور التقليدي للنساء في المجتمع[٢] تقليديًا لم تكن النساء يشاركن في المجال العام لتعزيز مصالحهن الخاصة، لكنهن الآن كن يهدفن إلىٰ أن يصبحن «علىٰ وعي بمشكلات تركيا والعالم، وأن يعرفن الأنوثة ودورها في المجتمع، ويكافحن من أجل حقوق المرأة»[٣]، وقد عكست (انتخابات عام ١٩٩٤م) نجاح هؤلاء النساء أكثر من نجاح حزب الرفاه[٤].

لقد أصبح حزب الرفاه أداة مؤسسية لحشد وتسييس النساء ذوات الميول التقليدية، مخرجًا هؤلاء النساء من بيوتهن وأحيائهن إلىٰ المجال العام. ومع قيام النساء من خلفيات مختلفة ومناطق متعددة من إسطنبول بالالتقاء بأشخاص جدد للسعي لتحقيق أهداف مشتركة، رفعت أنشطتهن السياسية من وعي النساء وشجعتهن علىٰ أن يصبحن عاملات نشطات من أجل التغيير، وأدّت الثقة الجديدة الناتجة لنساء تركيا في قدرتهن علىٰ تشكيل المجتمع إلىٰ مطالبة الجماعات النسائية بمناصب رسمية داخل الحزب[٥]، وفي الوقت المناسب، تعتقد سيبيل إيرأصلان، «أصبح وسيصبح ثمة مرشحات من السيدات»[٦]، وفسرت إيرأصلان ذلك بأنّ النساء المسلمات، بعد

(١) وقد صدر عدد خاص أيضًا عن النساء والسياسة، "Islam and the Politicization of Women"، مجلة: (*Yeni Zemin*)، (يوليو ١٩٩٣م)، (صفحة/ ٨-٣٥). ينظر أيضًا سيبيل إيرأصلان في "Refahli Kadin Tecrübesi"، في رمضان أوغلو في *Osmanli*dan Cumhuriyate، (صفحة ٢١١-١٣٣).

(٢) جيهان أكتاش في "Kadin Politikacilar ve RP Partisi"، مجلة: (*Nehir*)، (فبراير ١٩٩٤م)، (صفحة، ٣٨-٣٩).

(٣) Eraslan, "RP", 27.

(٤) ميسر يلديز في: "Yukaridakiler-Asagidakiler: RP'ta Kadinlar Savasi"، مجلة (*Nokta*, 25)، : (سبتمبر-أكتوبر ١٩٩٤م)، (صفحة/ ٢٩).

(٥) هوليا أكتاش في "Kadina aktif siyaset yolu acilmali"، مجلة: (*Yeni Zemin*)، (مايو-يونيو ١٩٩٤م)، (صفحة/ ٣٦).

(٦) Eraslan, "RP", 28.

ممارستهن لحقهن في التصويت، يرغبن الآن في ممارسة حقهن في أن يُنتخبن.

وبالتالي؛ فعندما استقالت سهيلة كبابتشي أوغلو، رئيسة لجنة المرأة بالحزب، من منصبها في (١٤ سبتمبر ١٩٩٤م)، قامت بإعلان استقالتها وجادلت بأنَّ النساء يردن دورًا أكبر وسلطة أكبر في الحزب[١]. لقد مكن تأثير الجماعات النسائية حزب الرفاه من إيصال رسالته إلىٰ داخل بيوت المدن التركية و، من خلال الزيارات الشخصية، جعل النساء في المنازل علىٰ وعي بأهمية صوت كل فرد[٢]. كان (الحوار) هو اللفظ المستخدم لتسمية هذه اللقاءات الشخصية، وقد كانت أساسية في تدريب أتباع حزب الرفاه وتحويل الأعضاء الجدد من بين الجيل الأول من سكان البلدات المتعلمات اللاتي كنَّ قد حضرن منذ عقد واحد فقط من القرىٰ. إنَّ التواصل الشفهي لا يزال في المركز من ثقافتهن، والصوت البشري والإشارات المصاحبة يمكن أن تكون بأهمية الكلمات ذاتها المستخدمة في الحوار[٣]. حقيقة: لقد كانت رسالة الحزب مغروسة في تلك الإشارات.

★ الآخرون الخارجيون - العثمانية الجديدة:

يتعلَّق البعد الخارجي للهوية السياسية الإسلامية بتصور حزب الرفاه وعلاقاته مع بقية العالم. لقد كان من بين الصفات الأساسية للحركة الإسلامية التركية نزعتها العثمانية الجديدة[٤]، وقد جادل أوليفر روي بأنَّ: «الحركة الإسلامية في تركيا هي حركة قومية أولًا وقبل كل شيء. إنَّ الإسلام مربوط بفكرة الوطن في تركيا لكن ذلك يتضمن أيضًا الأتراك العاملين في أوروبا. ويظل العاملون الأتراك في أوروبا أتراكًا ويحافظون علىٰ ارتباطهم بتركيا. وبالإضافة إلىٰ البعد القُطري، يشير روي أيضًا إلىٰ

---

(١) صحيفة: (*Sabah*)، بتاريخ (١٥ سبتمبر ١٩٩٤م).

(٢) Eraslan, "RP", 28.

(٣) قال لي بهري زنجين في لقائي معه إنه كان يرسل النساء المحجبات إلىٰ الأحياء المحافظة وصاحبات المظهر الحديث إلىٰ المناطق الأكثر تطورًا.

(٤) Heinz Kramer, "Turkey under Erbakan: Continuity and Change towards Islam", *Aussenpolitik 47*, 4 (1996): 379-88.

دور التاريخ والتراث العثماني في تطور الحركة الإسلامية التركية[1]. حقًّا، إنَّ مشكلة الهوية تهيمن علىٰ أي نقاش لقضايا السياسة الخارجية. قال جول، الذي لعب دورًا قياديًّا في صياغة مواقف السياسة الخارجية لحزب الرفاه: إنَّ تركيا ليست لوكسمبورج وليست بنجلاديش. إنَّ التاريخ والجغرافيا والواقع كلها تتطلب من تركيا أن تؤدي مهمة بقطع النظر عن رغباتنا، وقد تكون هذه المهمة أو هذا الدور هو دور الإمبراطورية العثمانية؛ لذلك فإنَّنا لا يمكن أن نظل غير مكترثين بالتطورات في فلسطين ويوغسلافيا وألبانيا بسبب مصلحتنا القومية، وختم جول بأنَّ تركيا هي (المركز الثقافي للحضارة الإسلامية في أوروبا. لذلك؛ فإن علينا [تركيا] أن نشرك أنفسنا في التطورات في البلقان)»[2].

بين (عامي ١٩٩١، و١٩٩٥م)، كان اهتمام السياسة الخارجية لأربكان منصبًا علىٰ البوسنة وقبرص والشرق الأوسط وأذربيجان، وبسبب أنَّ أربكان لم يكن يعتمد علىٰ كاتب خطابات؛ فقد كان يصوغ القضايا لخطاباته العامة، والتي كانت تطبع عادة بعد انتهائه من إلقاء الخطاب. وبالتالي؛ فقد كانت سياسة أربكان الخارجية معتمدة بشكل أقل علىٰ التحليل النقدي وبصورة أكبر علىٰ عوامل الجذب المبهمة للجماهير. فعلىٰ سبيل المثال: زعم أربكان أنَّه «ضد إجراء أي تنازلات» في قبرص أو البوسنة أو أذربيجان، وكان حزبه يميل إلىٰ مشاركة أغلب الأتراك الرؤية بأنَّ سياسة أنقرة الخارجية كانت امتدادًا للعلاقات التركية الأوروبية[3]. ووفقًا لأربكان، فقد كانت الأمم المتحدة تعمل كأداة للإمبريالية الغربية. وفيما يتعلق بالصراع في البوسنة -والذي كان يراه هو وأغلب الأتراك إبادة جماعية ضد المسلمين- زعم أربكان أنَّ: «الحدث الأكثر كارثية في القرن يحدث في قلب أوروبا. لقد أصبح ازدواج المعايير الغربي واضحًا. ماذا فعل الغرب ليوقفوا هذه المذبحة؟ لقد اكتفىٰ الغرب بمشاهدة المجزرة!

---

(١) لقاء مع أوليفر روي أجرته روشن تشاكير ,"Türk Islamcilarinin projesi Osmanlidir" صحيفة: (*Yeni Yüzyil*)، بتاريخ (٨ يوليو ١٩٩٦م).

(٢) خطاب عبد الله جول أمام لجنة البرلمان التركي للتخطيط والموازنة، بتاريخ (١٧ فبراير ١٩٩٢م).

(٣) أربكان في:,"Kibris Konusundaki Son Gelismelerle Ilgili Basin Toplantisi"، بتاريخ (١٢ يونيو ١٩٩٣م) " في *Erbakan Konusmalari*، (صفحة/ ٧-٣٢).

إنَّهم لذلك يريدون لهذه المذبحة أن تستمر؛ لأنَّ أولئك الذين يتعرضون للقتل والاغتصاب مسلمون. إنَّني أريد أن أعرف أين الأمم المتحدة التي أسست علىٰ مبدأ منع الاستيلاء علىٰ الأراضي بالقوة؟ ما الذي حدث لمبادئ الأمم المتحدة؟ إنَّ الأمم المتحدة تطبق مبادئها فقط ضد المسلمين. إذا كان المسلمون يعانون، فإن هذا المبادئ ليست لها أي قيمة تمامًا. إنَّ الأمم المتحدة لم تعد تملك وجهًا أخلاقيًّا»[1].

وحكم أربكان بشكل مشابه علىٰ حلف الناتو من حيث دوره في الأزمة البوسنية: «إنَّ حلف الناتو لا يريد المساعدة؛ لأنَّ عدوه الجديد هو الإسلام (الأخضر)، وليس الشيوعية (الحمراء)»[2]، ومن خلال مفهوم الاتحاد الإسلامي، كان حزب الرفاه يريد تأسيس أمم متحدة إسلامية وحلف ناتو إسلامي ومنظمة يونسكو إسلامية، واتحاد اقتصادي إسلامي[3].

وبعبارة أخرىٰ: نظام إسلامي عالمي تحت قيادة تركيا، وفي النهاية، حسب ما جادل أربكان، فإنَّ حزب الرفاه يسعىٰ إلىٰ إقامة حضارة جديدة ستدور حول «الحق [العدالة الإلهية] بدلًا من القوة». وتركيا، وفقًا لأربكان، «عليها أن تقود غيرها من الدول الإسلامية في تأسيس حضارة جديدة ونظام عالمي عادل»[4]. لقد كان أربكان يسعىٰ إلىٰ رفع علم حزب الرفاه ليجمع (١,٢ بليون) من المسلمين في جميع أنحاء العالم[5]. لكن، وعندما أراد أربكان أن يعدد نجاحات حركة ميلي جوروش التي يمثلها حزبه حتىٰ ذلك التاريخ، ذكر عضوية تركيا الكاملة في منظمة المؤتمر الإسلامي،

---

(١) أربكان، خطاب في منظمة حزب الرفاه بأنقرة، بتاريخ (٢٠ يونيو ١٩٩٣م)، في: *Erbakan Konusmalari*، (صفحة/ ٨٢).

(٢) أربكان، خطاب في منظمة حزب الرفاه بأنقرة، بتاريخ (٢٠ يونيو ١٩٩٣م)، (صفحة/ ١٧٥).

(٣) أربكان في:

Türkiye'nin Meseleleri ve Çözümleri: Parti Programi (Ankara: إصدار RP, 1991).

(صفحة/ ٣٢-٣٤).

(٤) نجم الدين أربكان، خطاب في البرلمان:

T.B.M.M. Tutanak Dergisi, vol. 46, 38th session, December 8, 1993, 47.

(٥) أربكان في:

Erbakan Konusmalari (Ankara: إصدار RP, 1993),. (صفحة/ ٥٢)

علىٰ الرغم من أن تركيا عضو غير رسمي فقط، وليست عضوًا كامل الاعتماد[١].

لقد فضَّل حزب الرفاه أن يركز سياسته الخارجية علىٰ الموقف الأوروبي تجاه مسلمي البوسنة، قائلًا بأنَّ حكومة تانسو تشيلر كانت نتيجة ليس للأتاتوركية (أي: القومية)؛ وإنَّما للخضوع للغرب. لقد كان أتاتورك، في نظر حزب الرفاه، ضد نظام الانتداب الأمريكي والبريطاني وحارب من أجل الاستقلال الكامل. وبحسب تعبير أربكان؛ «فإنَّ أتاتورك سعىٰ لإقامة الصناعة وتطوير البلاد باستخدام مواردها الوطنية الخاصة بها. لقد فضَّل أتاتورك سياسة خارجية مستقلة علىٰ أخرىٰ تابعة»[٢].

لقد كان برنامج سياسة أربكان الخارجية مميزًا بمعاداة الصهيونية والاهتمام بالمطالبات الإسلامية في فلسطين وخاصة مدينة القدس القديمة، وهاجم أربكان قائلًا: «الصهاينة يسعون إلىٰ استيعاب تركيا وجذبنا بعيدًا عن جذورنا الإسلامية التاريخية من خلال ضم تركيا إلىٰ الاتحاد الاقتصادي الأوروبي»[٣]. لقد كانت إسرائيل تمثل في نظر أربكان، موضعًا أساسيًّا للشر المعادي للمسلمين في العالم. وفي رأيه: «فإنَّ الأمم المتحدة متىٰ ما تتكلم عن حقوق الإنسان؛ فإنَّها تعني حقوق اليهود ولا شيء عدا ذلك»[٤]. وبالإضافة إلىٰ ذلك: «حيث إنَّ الاتحاد الأوروبي دولة واحدة؛ فإنَّ عضوية تركيا تعني أن نكون دولة واحدة مع إسرائيل. إنَّ الهدف هو صنع إسرائيل العظمىٰ من خلال ضم تركيا إلىٰ الاتحاد»[٥].

لقد جادل أربكان أيضًا بأن تركيا كانت قد (استُعمرت) بالفعل من قبل نظام بنكي تهيمن عليه إسرائيل. وزعم أربكان بأن التركي البسيط يعمل نصف يوم لدىٰ إسرائيل ونصف يوم آخر لدىٰ الوسطاء المحليين للشركات الأجنبية، وقال بأنَّه من سعر رغيف الخبز الواحد، يذهب الثلث لسداد الفائدة علىٰ الدين القومي، والذي يذهب عبر

---

(١) أربكان في: *RP Partisi 4*. Büyük Kongre, 5.

(٢) *T*.B.M.M. Tutanak Dergisi, vol. 46, 38th session, 1993, 50.

(٣) أربكان في: "Kahramanmaras Konusmasì, June 26, 1993" في: *Erbakan Konusmalarì*، (صفحة/ ١٤٦، و١٥٥، و١٧٤).

(٤) أربكان في: "Kahramanmaras Konusmasì, June 26, 1993"، (صفحة، ١٧٤).

(٥) Ankara: RP, n. d, 18, hissye'nin Gerçek Durumu, Sebebleri: Te Türki, Erbakan,. (صفحة/ ١٨)

صندوق النقد الدولي والبنوك الأمريكية إلىٰ إسرائيل، ويُدفع ثلث لسداد الضرائب لدعم التجارة الخارجية، ويذهب ثلث واحد فقط إلىٰ الخباز نفسه[١]، وفيما يتعلق باتفاقية أوسلو لـ(عام ١٩٩٣م) بين إسرائيل ومنظمة التحرير الفلسطينية، زعم أربكان بأنَّها كانت اتفاقية مع غرض الصهيونية لاختراق البلاد الإسلامية تحت غطاء مساعدتها؛ وذلك لأجل جعل بعض المسلمين (منظمة التحرير الفلسطينية) يقتلون مسلمين آخرين (حماس)[٢]، وسأل أربكان أيضًا بشكل بلاغي في إحدىٰ المناسبات مخاطبًا أمريكا: «هل أنت مستعبدة لدىٰ إسرائيل؟ إنك تزعمين كونك قوة عظمىٰ. ما الذي أصابك! إنَّك مجرد لعبة في أيدي اللوبي اليهودي . . . إنَّك خادمة لإسرائيل، وموقفك قد بات واضحًا تمامًا»[٣]. وبالنظر إلىٰ الدور الذي لعبه التحالف التركي الإسرائيلي في قرار المؤسسة العسكرية الإطاحة بحكومته المدنية (عام ١٩٩٧م)، والدعم الذي حصل عليه هذا العمل من كبرىٰ المؤسسات اليهودية في الخارج؛ فإنَّ من المرجح أنَّ عداوة أربكان تجاه الدولة الإسرائيلية قد زادت.

★ الخاتمة:

منذ (انقلاب عام ١٩٨٠م)، اتبعت الدولة سياسة مزدوجة المسار ما بين الدمج والاحتواء للجماعات الإسلامية من خلال التوسيع التدريجي للنظام السياسي ليسمح لهذه الجماعات بالمشاركة المحدودة، ونجحت تركيا في دمج الإسلاميين في النظام، وأدَّىٰ هذا بدوره إلىٰ تهدئة المطالبات والأصوات الإسلامية وإعادة هيكلتها، لكنَّ الحركات السياسية الإسلامية التي كانت تنتقد الموقف الأيديولوجي للدولة العلمانية المعسكرة وتطالب بدولة أكثر حيادية كانت تلجأ إلىٰ سياسات الانتخابات لتقوم بعملية أسلمة للمؤسسات السياسية[٤].

---

(١) (*Erbakan*, Teshis)، (صفحة/ ٢٨، ٣٢).

(٢) نجم الدين أربكان في: "RP Ankara Il Kongresi'nde yapilan Konusma", في: *Erbakan Konusmalari*، (صفحة ٢٢؛ و١٥٣).

(٣) نجم الدين أربكان في: "RP Partisi TBMM Grup Toplantisi Konusmasi, Eylül 15, 1993", في *Erbakan Konusmasi*، (صفحة/ ٧٢).

(٤) مصطفىٰ أردوغان في: "RP'nin histerisine kapilmak çok yersiz"، صحيفة: (*Yeni Yüzyil*)، بتاريخ (٢٣ فبراير ١٩٩٦).

وشهدت الثمانينيات نموًا اقتصاديًا سريعًا وعملية أسلمة للقومية التركية نتيجة للانقلاب العسكري لـ(عام ١٩٨٠م)، واكتسبت البرجوازية والحرفيون الآخذون في النمو في البداية ثقة واستحضروا الأساليب الدينية لصياغة مساحة أكبر لأنفسهم في مقابل كبار رجال الصناعة والبيروقراطية الجامدة، ومع بدء حركة إسلامية قوية ومنظمة في التبلور، استغلَّ حزب الرفاه فائدة القومية الإثنية الدينية الجديدة التي تقودها الدولة لحشد الجماهير مستخدمًا في ذلك قضايا الهوية والعدالة الاجتماعية. ووفَّرت الجمعيات الصوفية والثقافية الجديدة مجالًا سياسيًّا إضافيًّا للحركة الإسلامية لتترجم جاذبيتها المتنامية إلىٰ قرارات سياسية.

وقد كانت الأهداف الأساسية لحزب الرفاه هي تجسيد الهوية الإسلامية في المجال العام وبناء مجتمع يتميز بالأخلاق والفضائل الإسلامية، وعلىٰ الرغم من أنَّ الشبكات التقليدية والهويات البدائية قد أسهمت في دعم حزب الرفاه؛ إلَّا أنَّ هدفه الأساسي كان اختراق النظام السياسي وتحويله من الداخل. ونتيجة لذلك؛ تمكَّن حزب الرفاه من تعزيز عملية تجسيد الهوية الإسلامية بطرق عديدة. لقد عمل الحزب كوسيطٍ لإيصال أصوات الجماعات الإسلامية إلىٰ القطاع العام، ومثَّل الحزب المصالح الإسلامية في البرلمان التركي، وأصبح وسيلة للإسلاميين للانتقال إلىٰ إدارة البلديات المحلية والبيروقراطية الوطنية الأكبر، ومن خلال تسهيل تكوين قاسم مشترك من التضامن الوطني، ربط حزب الرفاه المسلمين السنة بالحكومة بينما أقصىٰ الفئة السكانية العلوية الكبيرة. لكن، وبشكل متناقض، أدت عملية الأسلمة إلىٰ تعزيز عملية العلمنة الداخلية للإسلام، وأعادت الحركات الإسلامية تكوين الفضاء بين المواطنين المسلمين ومؤسسات الدولة باستخدام روابط متنوعة ومتداخلة ومن خلال خطابات إسلامية متشعبة، وأدَّىٰ ذلك إلىٰ دمج المسلمين السنَّة في دوائر الحكومة، ولكنَّه أدَّىٰ إلىٰ إقصاء المجتمعات العلوية والعلمانية، وبصورة ما، فقد تم تحويل التعددية الإبداعية إلىٰ انقسامٍ مجتمعي في تركيا الحديثة دون وجود دولة محايدة أو مساحات قانونية حامية، وكانَ المعارضون وغير التقليديين يقابلون ببيئة سياسية عدوانية بشكل متزايد.

لقد أعاد أربكان ومعاونوه تصور التراث الإسلامي كسياقٍ خطابي حداثي لحلٍّ

مشكلات تركيا المعاصرة من الهوية والعدالة، ويتأثر هذا التصور الراديكالي بمفاهيم أوروبية للحداثة والتحول الصناعي علىٰ الرغم من عدم استبطان تلك المفاهيم بصورة تامة، وقد أدَّت العمليات المتكشفة للأسلمة والحداثة إلىٰ صنع توليفة جديدة يعاد فيها التفكير في الإسلام بشكل راديكالي باعتبار المفاهيم والنظم الحديثة. إنَّ ما كان يجري في تركيا الحديثة هو عملية إعادة بناء للتراث الإسلامي باعتبار أساليب حديثة لأجل صنع تركيا جديدة يمكن أن تصبح مثالًا علىٰ النجاح السياسي والاقتصادي والثقافي للمسلمين في أنحاء العالم، وبينما تعد الهوية السياسية الإسلامية التي يقدمها هذا الأمر تصورًا جديدًا للهوية والولاء فيما بين هذه الروابط الاجتماعية ذات التوجه الديني؛ فإنَّ لهذه الهوية قيمة داعمة وأصيلة في الوقت ذاته؛ حيث إنَّ غرضها هو تجسيد أنماط مشتركة من السلوك الشعائري لأجل تحقيق حياة أفضل والتواصل بشكل أكثر تناغمًا من خلال أساليب عامة مشتركة.

الفصلُ العاشر

أَمْنَنَة الإسلام وانتصار حزب العدالة والتنمية

أَمْنَنَة الإسلام وانتصار حزب العدالة والتنمية

في التسعينيات، استغلت الجماعات الدينية والكردية في تركيا مساحات فرص جديدة للدفاع عن دعاوىٰ الهوية الخاصة بكل منها. وحيث إنَّ الأنظمة السياسية القائمة علىٰ الهوية تميل إلىٰ تصنيف جميع صور التقسيمات الطبقية والأيديولوجية إلىٰ فئات هوية؛ فقد أصبح الجدل السياسي في تركيا واقعًا تحت سيطرة موضوعات الإسلام في مقابل العلمانية والسني في مقابل العلوي والكردي في مقابل التركي.

وقد استجابت مؤسسة الدولة، ممثلة بصفة أساسية في المؤسسة العسكرية والبيروقراطية المدنية، استجابت لدعاوىٰ الهوية هذه باعتبارها تهديدات أمنية، وأدت عملية (أمننة) دعاوىٰ الهوية الكردية والإسلامية إلىٰ المزيد من التسييس للمجتمع التركي. وأعني: بلفظ (الأمننة) مفهومًا صاغه باري بوزان وأولي ويفر وفيليبوس سافيديس، وتقوم من خلاله الدولة بوسم جماعات، أو حركات دينية، أو إثنية، أو طبقية، أو أيديولوجية معينة بأنَّها تمثل تهديدات للأمن القومي، مبررة بذلك إجراءات قهرية، وخارج نطاق السلطة القانونية في كثير من الأحيان، ضد هذه الجماعات أو الحركات.

وتعرِّف هذه العملية دعاوىٰ الهوية الدينية والإثنية بأنَّها «تهديد وجودي يتطلب إجراءات طارئة، ويبرر أعمالًا خارج الحدود المعتادة للعمل السياسي»[١]. وقد

(١) Carsten Bagge Laustsen and Ole Waever, "In Defence of Religion: Sacred Referent Objects for Securitization", *Millennium*: Journal of International Studies, 29: 3 (2000): 705-739; Ole Waever, "Securitization and Desecuritization", in *On Security* ed. Ronnie D. Lipschutz (New York: Columbia University Press, 1995), 46-86, Philippos K. Savvides, "Legitimation Crisis and Securitization in Modern Turkey", Critique, 16 (Spring 2000), 55-73.. اقتباس في: Barry Buzan and Ole Waever, and Jaap de Wilde, *Security*: A New Framework for Analysis (Boulder,CO: Lynne Rienner, 1998), 23-24.

عززت دعاوىٰ الهوية الكردية والإسلامية الجازمة من عملية (أمننة) السياسة الداخلية في تركيا، وأدَّت إلىٰ مأسسة دولة أمن قومي وسّعت فيها المؤسسة العسكرية من دورها الرقابي ليشمل مجالات مدنية مثل القضاء والاقتصاد والتعليم والسياسة الخارجية.

ووفقًا لأيديولوجيتها الكمالية الملهِمة؛ ترىٰ المؤسسة العسكرية التركية الإقرار بالتنوع الإثني والديني تهديدًا محتملًا ومقدمة للشقاق. وفي التسعينيات، شكَّل هذا الخوف من التنوع الإثني والديني وقدرته علىٰ إضعاف الهيمنة السياسية والأيديولوجية للمؤسسة الكمالية جزءًا أساسيًّا من سياسة الدولة لحرمان الأفراد والجماعات من حق التعبير عن دعاوىٰ الهوية الدينية والإثنية خارج مساحة ضيقة جدًّا ومصرح بها رسميًّا.

في أعقاب الانتخابات الوطنية لـ(عام ١٩٩٥م)، كان الهدف السياسي الأساسي هو استبعاد حزب الرفاه، والذي كان قد حصل علىٰ أغلبية نسبية من مقاعد البرلمان، من الحكومة (الجدول ١-١٠)، واستجابة للضغوط من المؤسسة العسكرية ووسائل الإعلام وكبرىٰ المؤسسات التجارية[١]؛ كوَّن حزبا يمين الوسط حكومة ائتلافية في (٣ مارس ١٩٩٦م)، واتفقت تانسو تشيلر زعيمة حزب الطريق القويم ومسعود يلماز زعيم حزب الوطن الأم علىٰ التناوب علىٰ منصب رئاسة الوزراء، علىٰ الرغم من الخصومة التقليدية بشأن جدول أعمالهما المتشابه وأنصارهما.

وأقنع هذا التطور بعضًا من أتباع حزب الرفاه بأنَّ الطرق المؤسسية للتغيير قد أصبحت غير متاحة بالنسبة إليهم. وأدَّىٰ الإغلاق الفعلي للنظام أمام الحزب الأكبر في البرلمان إلىٰ إثارة قطاع كبير من الناخبين، وأصبح الكثير من نواب حزب الرفاه ضجرين بشكل زائد[٢].

بالإضافة إلىٰ ذلك: ومن خلال إقصاء حزب الرفاه باسم العلمانية، نفَّرت المؤسسة

---

(١) وضحت جمعية الصناعيين ورجال الأعمال الأتراك موقفها من حزب الرفاه من خلال الإعلانات في الصحف، طالبة من حزبي يمين الوسط جمع قوتيهما ضد المشاركة الإسلامية المتوقعة في الحكومة.

(٢) أقوم بدراسة التوابع السلبية لهذا الإقصاء علىٰ السياسة التركية وأشير إلىٰ فوائد الاحتواء في: "Refah Partisi: Modernlesmenin Içinde, Batililasmanin Disinda; Sistemin Içinde, Hükümetin Disinda", *Türkiye Günlügü* 38 (January 1996). (صفحة/ ٤٥-٥٠).

الكمالية - أي: القوات المسلحة والمؤسسات الكبرىٰ التي كانت تفضل الأسواق المحمية من قبل الدولة وبعض قطاعات الإعلام - نفرت القطاع الأكثر دينامية من السكان، مضيقة بذلك قاعدتها الشعبية ومؤدية بشكل غير متعمد إلىٰ توسيع قاعدة حزب الرفاه. فبدلًا من السعي تدريجيًّا إلىٰ دمج (المؤدي إلىٰ ضم) الجماعات الإسلامية إلىٰ النظام، اختارت النخبة السياسية منع هذه (التسوية التاريخية) بين المركز والأطراف.

وبالإضافة إلىٰ ذلك: فقد عملت جمعية الصناعيين ورجال الأعمال الأتراك وشبكاتها الإعلامية، مثل مؤسستي نشر دوغان وصباح، وبشكل مستمر علىٰ تمثيل الأطراف والبرجوازية الإقليمية كـ(رجعيين) بحيث يتم استبعادهم من عملية الخصخصة والحكم[1].

لقد فتحت الخصومة السياسية بين يلماز وتشيلر نافذة جديدة من الفرص أمام حزب الرفاه. فوفقًا لاتفاق التناوب للائتلاف، أصبح يلماز رئيس الوزراء أولًا، وكان من المفترض أن تتقلد تشيلر المنصب في (يناير من عام ١٩٩٧م)، لكن هدف يلماز الرئيس كان منع تشيلر من تقلد منصب رئاسة الوزراء، وبالتالي؛ فقد بدأ يبحث عن أدلة علىٰ فساد يدعىٰ بأن عائلة تشيلر قد ارتكبته، وعلىٰ أمل الإطاحة بتشيلر من رئاسة حزب الطريق القويم أو تقسيم الحزب، قام يلماز بتسريب بعض الوثائق المثبتة للتورط في الجريمة إلىٰ حزب الرفاه، حزب المعارضة الرئيس في البرلمان، لكن حزب الرفاه لم يستغل هذه الوثائق في مهاجمة تشيلر؛ وإنَّما في شن هجوم علىٰ الحكومة الائتلافية.

كانت هناك ثلاثة ملفات فساد رئيسة متعلقة بتشيلر، وعندما قام حزب الرفاه بجلب هذه التهم إلىٰ البرلمان لعقد لجنة تحقيق خاصة، صوَّت حوالي (٣٠ نائبًا) من حزب الوطن الأم لصالح بدء تحقيق في الفضائح. وكان التحقيق الأول، والذي فتح يوم (٢٤ أبريل ١٩٩٦م)، ينظر في دعاوىٰ أنَّ تشيلر، في أثناء رئاستها للوزراء في الفترة (١٩٩٤-١٩٩٥م) قد ربحت أموالًا غير مشروعة من خلال تفضيل بعض الشركات

---

(١) للمزيد حول الإعلام، ينظر: Andrew Finkel, "Who guards the Turkish Press? A Perspective on Press Corruption in Turkey", *Journal of International AVairs* 54 (2000): 147-66.

الخاصة في أثناء عملية بيع شركة الكهرباء المملوكة للدولة (TEDAS). أمَّا التحقيق الثاني، والذي بدأ يوم (١٠ مايو)؛ فقد كان يبحث في الدعاوىٰ بأنَّها تدخلت بشكل غير قانوني في عملية المزايدة لبيع حصة الدولة في شركة (TOFAS)، شركة تصنيع سيارات تابعة لشركة فيات.

وعلىٰ الرغم من كون حزب الرفاه هو الذي قد قدم المذكرات البرلمانية لفتح التحقيقات؛ إلَّا أنَّ الدعاوىٰ ضد تشيلر كانت قد أثيرت في البداية من قبل حزب الوطن الأم، وفي أثناء (انتخابات ١٩٩٥م)، كان حزب الوطن الأم قد وعد بالتحقيق في دعاوىٰ الفساد المتعلقة بفترة رئاستها للوزراء ودعاوىٰ مشابهة ضد زوجها المصرفي أوزير تشيلر. واستخدم يلماز منصبه للكشف عن عصابة الفيلا المطلة علىٰ البسفور المعروفة باسم (Yali çetesi)، والمسماة باسم فيلا تشيلر الفاخرة المطلة علىٰ البوسفور، وللإعلان عن أنَّها استخدمت الحكومة للكسب الشخصي.

أمَّا الضربة الأخيرة للحكومة الائتلافية؛ فجاءت عندما اتهم نائب حزب الرفاه شوكت كازان تشيلر علنًا بأنَّها أساءت استخدام اعتماد مالي سري لرئاسة الوزراء من خلال توزيع مبلغ نصف مليار ليرة (٦,٥ ملايين دولار) قبل مغادرتها منصبها في (مارس ١٩٩٦م)، وصوَّت البرلمان لصالح التحقيق في جميع الاتهامات، ولو كانت اللجان قد قررت كون تشيلر مدانة؛ فقد كانت المحكمة الدستورية ستحاكمها.

وتحقق حكم بالإدانة أمام تلك المؤسسة يعني منعها من تقلد منصب رئاسة الوزراء في بداية (١٩٩٧م)، وبالتالي؛ فستتم الإطاحة بها خارج المشهد السياسي. لكن، وفي أثناء الجدل البرلماني حول الفساد، قررت المحكمة الدستورية أنَّ تصويت الثقة الذي سمح بتقلد ائتلاف يلماز-تشيلر للمنصب كان غير صحيح. وبالتالي؛ فقد أنهت تشيلر هذه الحكومة في (مايو عام ١٩٩٦م) من خلال انسحاب حزب الطريق القويم الذي ترأسه وتكوين ائتلاف جديد مع حزب الرفاه، وفي المقابل: وافق حزب الرفاه علىٰ دعم عملية إنهاء التحقيق بشأن قضايا الفساد في البرلمان.

الجدول (١-١٠): نتائج الانتخابات الوطنية، (١٩٨٧-٢٠٠٢م)

	١٩٨٧		١٩٩١		١٩٩٥		١٩٩٩		٢٠٠٢	
الأحزاب	%	المقاعد	%	المقاعد	%	المقاعد	%	المقاعد	%	المقاعد
يمين الوسط										
DYP	١٩.١	٥٩	٢٧.٠	١٧٨	١٩.٢	١٣٥	١٢.٠	٨٥	٩.٥٥	-
ANAP	٣٩.٣	٢٩٢	٢٤.٠	١١٥	١٩.٧	١٣٢	١٣.٢	٨٦	٥.١٢	-
يسار الوسط										
DSP	٨.٥	٠	١٠.٤	٧	١٤.٦	٧٦	٢٢.١	١٣٦	١.١٢	-
CHP	-	-	-	-	١٠.٧	٤٩	٨.٨	-	١٩.٣٩	١٧٨
SODEP	٢٤.٨	٩٩	٢٠.٨	٨٨	-	-				
القوميون										
MHP/MÇP	-	-	-	-	٨.١	٠	١٧.٩	١٢٩	٨.٣٤	-
HADEP	٧.٢	-	١٦.٦	٦٢	٢١.٤	١٥٨	١٥.٤	١٠٧	٢.٤٦	-
AKP	-	-	-	-	-	-	-		٣٤.٢٦	٣٦٣

في يوم (٢٨ يونيو ١٩٩٦م)، ولأول مرة، أصبح للجمهورية التركية رئيس وزراء تعتمد فلسفته السياسية علىٰ الإسلام. وقد مثَّل ذلك نقطة تحول سيكولوجية للجماعات المختلفة، فبالنسبة إلىٰ المسلمين المحافظين: كان ذلك نهاية لإقصائهم من المجالات العامة واعترافًا بهويتهم من قبل الدولة، وبالنسبة إلىٰ الكتلة الكمالية التي كانت تسيطر علىٰ الموارد الاقتصادية: كانت تلك هي أحلك اللحظات المظلمة للمشروع الجمهوري، ولم يستغل الكماليون هذا التطور التاريخي كفرصة لإنشاء عقد اجتماعي جديد قائم علىٰ صفة التسامح للعلمانية والديموقراطية وسلطة القانون. لقد رأوا هذه اللحظة بدلًا من ذلك لحظة (خوف) وحشدوا القطاع العلماني من الشعب ضد الحكومة.

وبالإضافة إلىٰ ذلك: فقد عملت مبادرات أربكان دون قصد في مصلحة المؤسسة العسكرية؛ فقد أدَّت هذه المبادرات إلىٰ تعميق هوة الخلاف العلماني الإسلامي بسبب أنَّ المؤسسة العسكرية هي من يحدد (من ينبغي أن يحكم تركيا)، ويرسم حدود السياسة، وقد تم رسم تلك الحدود الآن ضد أربكان. لقد رأت المؤسسة العسكرية الانتصارات الانتخابية المتزايدة لحزب الرفاه مهددة بشكل جوهري لذات الأساس الأيديولوجي والرؤية الكونية للجمهورية الكمالية.

وحاول حزب الرفاه التغلب علىٰ هذا الخوف في أثناء المؤتمر الخامس للحزب في (أكتوبر ١٩٩٦م)، والذي قام أربكان في أثنائه ببيان استعداده للتنازل عن خطابه المعادي للمؤسسة الكمالية من خلال قوله للجمهور المبتهج: «إنَّنا الضمان للعلمانية والعقبة أمام من يحاولون تحويل تركيا تجاه الإلحاد ومعاداة الدين»، وفي أثناء الملتقىٰ، حرصت قيادة حزب الرفاه علىٰ السيطرة علىٰ الجمهور بحيث لا يعطون صورة معادية للمؤسسة الجمهورية[1]، وبيَّن الملتقىٰ الانقسام بين المؤيدين الناشطين لحزب الرفاه وبين القيادة الأكثر محافظة، والتي كانت ترغب في إعطاء الانطباع في الإعلام بأنَّها لا تسعىٰ إلىٰ أي إطاحة راديكالية بالمؤسسة الجمهورية المتحصنة منذ (عام ١٩٢٣م)[2]، وحاولت مجموعة حداثية، بقيادة عبد الله جول، حاولت استغلال الحكومة الائتلافية لتحويل حزب الرفاه إلىٰ حزب إسلامي ديموقراطي مشابه في ذلك للأحزاب المسيحية الديموقراطية في أوروبا، لكن هذا التحول المستمر ما لبث أن تمت مقاطعته من قبل تحالف القوىٰ الخارجية والمحلية التي دعمت انقلاب (٢٨ فبراير ١٩٩٧م)[3].

إنَّ أربكان، الذي كان يقود الجناح الأكثر محافظة في حزب الرفاه، لم يتصرف فقط بشكل انتهازي كما فعلت تشيلر بانضمامها إلىٰ الائتلاف؛ وإنَّما بادر أيضًا

---

(١) اقتباس كلام أربكان من: "ANAP Iltihak Etsin"، صحيفة: (*H*ürriyet)، بتاريخ (١٤ أكتوبر ١٩٩٦م)؛ لمعلومات حول السيطرة علىٰ الجمهور، ينظر ذو الفقار دوغان في: "Iktidarda terbiye!"، صحيفة: (*Milliyet*)، بتاريخ (١٤ أكتوبر ١٩٩٦م).

(٢) دريا سازاك في: "Iki Ayrì RP"، صحيفة: (*Milliyet*)، بتاريخ (١٤ أكتوبر, ١٩٩٦م).

(٣) لقاءاتي مع عبد الله جول في أنقرة بتاريخ (١٣-١٥ أغسطس ٢٠٠١م).

بسياسات جديدة كانت ترىٰ علىٰ أنَّها محاولات لإضعاف العلمانية. فعلىٰ سبيل المثال: اقترح أربكان رفع الحظر علىٰ ارتداء الطالبات وموظفات الدولة للحجاب، ونظم إفطارًا رمضانيًا لقيادات الطرق الصوفية التقليدية في مقر إقامة رئيس الوزراء، ووضع خططًا لإقامة مسجد بميدان تقسيم بإسطنبول، وأيَّد التعددية القانونية (المشتملة علىٰ الشريعة الإسلامية)[1].

وبالإضافة إلىٰ ذلك: لم يكن أربكان يسيطر علىٰ مجموعة صغيرة من النواب البرلمانيين الراديكاليين من أمثال شوقي يلماز وحسن جيلان، الذين كانوا يطلقون تصريحات تحريضية بشأن مصطفىٰ كمال.

إنَّ حكومة أربكان لم تقم فقط بتعميق هوة الخلاف بين الجماعات العلمانية والإسلامية؛ وإنَّما قامت أيضًا بتسييس المجتمع العلوي أكثر[2]، وقد كان المجتمع العلوي قد انزعج جدًّا من تعيين شوكت كازان في الحكومة، وهو المحامي الأساسي للعديد من المسلمين السنة المتهمين في حادث سيفاس (عام ١٩٩٣م)، والذي أحرق فيه العديد من الشخصيات العلوية البارزة حتىٰ الموت، وبالتالي؛ فقد عملت حكومة أربكان علىٰ زيادة صلابة الحدود المحيطة بالعلويين كـ(جماعة إثنية دينية) منفصلة[3]، وقد كانت النخبة العلوية قلقة أكثر بشأن الدور المتزايد للحركة السنية الإسلامية أكثر من أي من القطاعات الأخرىٰ من السكان. وحقًا، فقد كان المجتمع العلوي هو القطاع الوحيد من الشعب التركي الذي رحب بانقلاب (٢٨ فبراير)؛ لأنَّ نزاعات سيفاس وغازي كانت قد صنعت خوفًا كبيرًا من الدولة ومن الحركة السياسية الإسلامية، وأدَّت هذه الأحداث والنشاط المتزايد للجمعيات العلوية للمرة الأولىٰ إلىٰ جلب الهوية العلوية المهمشة إلىٰ المجال العام بطريقة دراماتيكية[4].

وانخرط مسؤولو الدولة والنخبة الكمالية والصحف الكبرىٰ في إعادة تعريف العلوية باعتبارها (حليف الكمالية) في حماية العلمانية (ضد الإسلام السياسي

---

(١) إيرول أوزكاسناك، صحيفة: (*Radikal*)، بتاريخ (٧ نوفمبر ٢٠٠٠م).

(٢) "Basina ve Kamuoyuna", *Hac*ibektas 25, (سبتمبر ١٩٩٦)، (صفحة/ ١٤).

(٣) Ismail Üzüm, *G*ünümüz Aleviligi (Istanbul: ISAM, 1997)

(٤) "Aleviler Adlarini Istiyor": صحيفة (*Nokta*)، بتاريخ (١٦-٢٢ أغسطس ١٩٩٨م)، (صفحة/ ٣٤-٤١ (سبتمبر ١٩٩٨)، (صفحة/ ١٩). و"Alevi Örgütlerinin Ortak Bildirisi", *Hac*ibektas (٣٦)،

السني)، والبناء الموحد للدولة (ضد القومية الكردية)[١].

أغضب أربكان أيضًا كلًا من العلمانيين وحلفاء تركيا الغربيين من خلال سلسلة من المبادرات لتحويل السياسة الخارجية لتركيا نحو الشرق[٢]. كان اللقاء الأول لرئيس الوزراء الجديد مع زعيم جماعة الإخوان المسلمين المصرية، ابن الراحل حسن البنا[٣]، وأدىٰ ذلك إلىٰ ما يكفي من القلق بحيث قام الرئيس حسني مبارك بزيارة إلىٰ أنقرة ليوقف (تدخل) أربكان في السياسة المصرية. وأثار أربكان أيضًا القلق لدىٰ بعض حكومات دول الشرق الأوسط، بينما كان يعطي الأمل للحركات الإسلامية في أنحاء المنطقة. وكانت زيارته الأولىٰ إلىٰ إيران، حيث وقع عقدًا لتجارة النفط والغاز بلغت قيمته (٢٣ بليون دولار)، ثم قام أربكان بزيارة ليبيا، حيث أهين من قبل معمر القذافي، الذي اتهم تركيا بكونها شديدة الميل نحو الغرب ومضطهدة للأكراد[٤].

كان أحد العوامل الخارجية الحيوية العاملة ضد أربكان هو العلاقة الاستراتيجية التركية الإسرائيلية، والتي كانت قد بدأت (عام ١٩٩٤م) بزيارات عالية المستوىٰ؛ فقد أدَّت بعض خطابات أربكان ومبادراته السياسية إلىٰ تعميق المخاوف الأمريكية والإسرائيلية بشأن قدرة الأحزاب الإسلامية علىٰ قيادة حكومات (ديموقراطية) في المنطقة. فبعد انتقاد أربكان لبعض السياسات الإسرائيلية، أصبحت حكومته هدفًا لمعهد واشنطن لسياسات الشرق الأدنىٰ (WINEP)، وهو منظمة بحثية مؤيدة لإسرائيل كانت تحاول التغلب علىٰ عزلة إسرائيل في الشرق الأوسط من خلال المساعدة في تطوير علاقات استراتيجية بين تركيا وإسرائيل، وفي (عام ١٩٩٦م)، كانت حكومة تشيلر قد وقعت عددًا من الاتفاقيات العسكرية مع إسرائيل، وكانت

---

(١) كان العلويون يحاولون أن يروا أكثر أمانًا في أعين الدولة من خلال تحولهم إلىٰ العلمانية. وبعبارة أخرىٰ: فإنَّ التحديات الاجتماعية السياسية المتغيرة أجبرت الدولة علىٰ تحويل نظرتها إلىٰ المجتمع العلوي - من كونهم مصدرًا لـ «عدم الأمان» وأساسًا لـ «شيوعية» إلىٰ كونهم مصدرًا للأمن والعلمنة في تركيا.

(٢) Philip Robins, "Turkish Foreign Policy under Erbakan", Suvival 39, 2 (Summer 1997): 82-100.

(٣) صحيفة: (*Yeni Yüzyil*)، بتاريخ (١٤ أكتوبر ١٩٩٦م).

(٤) للمزيد حول الزيارة والجدل الذي دار في البرلمان، ينظر: *T.B.M.M.* Tutanak Dergisi، الجلسة الثامنة، بتاريخ (١٦ أكتوبر ١٩٩٦م).

المؤسسة العسكرية مستعدة للدخول في هذه العلاقات الاستراتيجية مع إسرائيل لعدة أسباب: لتأكيد توجه تركيا العلماني، ولمواجهة الدعم الإقليمي (وبشكل أساسي من قبل إيران وتركيا) للجماعات الإسلامية والكردية المحلية، وللتمكن من الوصول إلىٰ باب خلفي إلىٰ واشنطن عبر مكاتب إسرائيل الجيدة، ولتأمين مصدر جديد وموثوق للتقنية العسكرية غير خاضع لقيود حقوق الإنسان، وبعد تكوين ائتلاف أربكان، استغلت المؤسسة العسكرية العلاقات التركية الإسرائيلية في إحراج الحكومة من خلال إظهار عدم قدرتها علىٰ إيقاف تحالف كانت تعارضه بشكل معلن، ولم تكتفِ المؤسسة العسكرية فقط بتجاهل الحكومة في معاملاتها مع إسرائيل، بل قامت في (مايو ١٩٩٧م) بشنِّ عملية عسكرية ضخمة في شمال العراق دون إخطار الحكومة المدنية مسبقًا.

⋆ الكمالية ترد الهجوم: (انقلاب ٢٨ فبراير):

وقعت الأحداث المباشرة المؤدية إلىٰ الانقلاب يوم (٤ فبراير ١٩٩٧م)، وذلك في اجتماع حاشد نظمه العمدة المنتمي لحزب الرفاه في بلدة سنجان، بلدة صغيرة قريبة من أنقرة، وذلك للاحتجاج علىٰ الاحتلال الإسرائيلي للقدس. وفي أثناء الاجتماع، ألقىٰ السفير الإيراني خطابًا دعا فيه الأتراك لتنفيذ (تعاليم الإسلام)، وتم رفع لوحات مؤيدة لحماس وحزب الله، فاقتحمت الدبابات سنجان اقتحامًا كبيرًا، وأجبرت المؤسسة العسكرية الحكومة علىٰ اعتقال العمدة وطرد السفير الإيراني. وصنعت وسائل الإعلام إثارة جديدة حول الزيارة التي تلت ذلك إلىٰ العمدة المسجون من قبل شوكت كازان، وزير العدل. ودافع تشيفيك بير، والذي مضىٰ بعد ذلك لقيادة (انقلاب ٢٨ فبراير)، عن استعراض المؤسسة العسكرية لقوتها في سنجان باعتباره عملية (ضبط دقيق) للوضع الراهن[١]، وبالفعل، فعندما كانت حركات هوية متنوعة تقوم بإطلاق دعاوىٰ وإحداث خلل في التوازن، فطالما كانت المؤسسة العسكرية تقوم بالتحرك علىٰ مر التاريخ لاستعادة التوازن الكمالي.

---

(١) بعد تقاعده، أصبح بير ممثل الصناعات العسكرية الإسرائيلية في عمليات بيع الأسلحة إلىٰ المؤسسة العسكرية التركية؛ ينظر محمد بارلاس في: "Emekli generaller silah saticisi olur mu?" صحيفة: (*Yeni Safak*)، بتاريخ (٢٨ يوليو ٢٠٠٠م).

وفي يوم (٢٨ فبراير ١٩٩٧م)، تحركت القوات المسلحة إلىٰ داخل المسرح السياسي بشكل معلن من خلال مجلس الأمن القومي، والذي يتربع عليه الجنرالات الكبار بحكم المنصب، وأعلن مجلس الأمن القومي أنَّ الحركة الإسلامية هي التهديد الأمني الداخلي الأول، واضعًا إيَّاها فوق الانفصالية الكردية والتحديات الخارجية، لوجود الدولة وللجمهورية وأمر حكومة أربكان بتنفيذ قائمة من ١٨ توجيهًا (ينظر الملحق)[١].

وبعد قليل من المقاومة، وقع أربكان علىٰ (التوجيهات) في (٥ مارس ١٩٩٧م)، وطلب من وزارته تنفيذها، وبرر الرئيس ديميريل التوجيهات من خلال التأكيد علىٰ أنَّها كانت ضرورية لحماية الطبيعة العلمانية للجمهورية، ودعم الاشتراكيون الديموقراطيون، مثل دينيز بايكال، زعيم حزب الشعب الجمهوري، وحزب الوطن الأم بقيادة يلماز، دعموا جميعًا تدخل المؤسسة العسكرية في الساحة السياسية من خلال تقديم الجيش علىٰ أنَّه (جماعة ضغط) أخرىٰ ذات أهداف تقدمية. لكن، وعندما أدركت المؤسسة العسكرية أنَّ حزب الرفاه غير مستعد لتنفيذ التوجيهات؛ قررت إجبار الحكومة علىٰ ترك السلطة.

حددت التوجيهات أنَّ المؤسسات التجارية الإسلامية ونظام التعليم والإعلام الإسلامي والنشاط الديني هي التهديدات الرئيسة للطبيعة العلمانية للدولة التركية[٢]، وكان هدف المؤسسة العسكرية هو إبعاد القطاعات الإسلامية من المجتمع المدني من خلال إغلاق مساحات الفرص المتاحة لها[٣]، فبسبب ظهور مساحات الفرص

---

(١) صحيفة: (*Sabah*)، بتاريخ (١٩ مارس ١٩٩٧م)؛ صحيفة: (*Sabah*)، بتاريخ (٢٣ أغسطس ٢٠٠٠م)، في: (FBIS-WEU-2000- 0826)؛ وحكمت تشيتشيك، محرر:

Irticaya Karsì Genelkurmay Belgeleri (Istanbul: إصدار Kaynak, 1997).

للترجمة الكاملة للنص، ينظر دافيد شانكلاند في:

Islam and Society in Turkey (Huntingdon, U.K: إصدار Eothen Press, 1999).

(صفحة/ ٢٠٤-٢٠٨).

(٢) ينظر: "*Umran* Si" (فبراير ٢٠٠١م)، عدد خاص"28 Subat Süreci" : عن انقلاب (عام ١٩٩٧م).

(٣) ينظر: Sevket Kazan, Öncesi ve Sonrasìyla 28 Subat (Ankara: Kesif Yayinlari, 2001).

الجديدة هذه؛ كانت السلطة الكمالية قد فقدت هيمنتها علىٰ الطبقات الوطنية والبلدية من الدولة.

لقد كان العُمَد ذوو الميول الإسلامية يفوزون في الانتخابات البلدية ويسيطرون علىٰ ميزانيات كبيرة، وكان هؤلاء العُمَد يستغلون موارد البلديات في التنافس علىٰ المستوىٰ الوطني. وبالإضافة إلىٰ ذلك: فقد كانت السيطرة الكمالية علىٰ الموارد الاقتصادية تقع فريسة التحدي نتيجة لظهور البرجوازية الجديدة التي كانت تسعىٰ إلىٰ الحصول علىٰ شريحة أكبر من السوق. وبالإضافة إلىٰ ذلك: كانت السيطرة الكمالية علىٰ إنتاج الثقافة والمعايير قد أضعفت نتيجة لعملية تنويع الشبكات الثقافية، فعلىٰ سبيل المثال: أجبرت قنوات التلفاز والإذاعة المملوكة للدولة علىٰ التنافس مع نظيراتها الخاصة.

وأخيرًا: فلم تسمح الحياة المؤسسية، من حيث مجموعات وجمعيات المجتمع المدني الآخذة في الازدهار، لم تسمح بهيمنة أي صورة من صور الأيديولوجية الرسمية.

إنَّ المؤسسة العسكرية لم تكن ترغب فقط في إغلاق هذه الجمعيات والمؤسسات بل حددت أيضًا (١٩ صحيفة)، و(٢٠ قناة تليفزيونية)، و(٥١ قناة إذاعية)، و(١١٠ مجلات)، و(٨٠٠ مدرسة)، و(١,٢٠٠ دار إسكان للطلبة)، و(٢,٥٠٠ جمعية)، زعمت أنها كانت جزءًا من الإسلام السياسي الرجعي[١].

★ أمننة الإسلام:

كانت إحدىٰ الصفات الأساسية لـ(انقلاب ١٩٩٧م) أنَّ القضاة والصحافيين، بدلًا من الرصاص والدبابات، هم من كانوا يؤيدونه وينفذونه. لقد استخدمت السلطة العسكرية وسائل الإعلام العام، بالإضافة إلىٰ البيانات الإعلامية الموجزة والمؤتمرات والإعلانات العامة المنتظمة لإعلام القضاة والعامة بالخطر الوجودي الذي يهدد الدولة والناشئ من الإسلام السياسي والقومية الإثنية الكردية، ولأجل

---

(١) هيو بوب في: "Turkish Military Tightens Noose on Pro-Islamic Regime"، صحيفة: (*Wall Street Journal*)، بتاريخ (١٣ يونيو ١٩٩٧م).

توليد الدعم من القطاع العلماني من المجتمع؛ قدمت المؤسسة العسكرية الوجود الإسلامي في المجالات العامة كتهديد لنمط الحياة الكمالي، والذي كانت تزعم أنَّه النمط الشرعي الوحيد للحياة، وحاولت المؤسسة العسكرية أيضًا حشد الجمعيات النسوية والنقابات العمالية والمنظمات التجارية لمعارضة تقاسم المجالات العامة مع الهوية ونمط الحياة الإسلاميين الصاعدين.

وحيث إنَّ الجماعات الإسلامية قد جرمت وأقصيت باسم الأمن القومي؛ فمن المهم دراسة الطريقة التي يتم من خلالها بناء مفهوم الأمن القومي هذا واستغلاله ضد المجتمع. لقد صممت الساحة السياسية في تركيا وفقًا للمفاهيم الكمالية للعلمانية والقومية وبحماية وثيقة من قبل المؤسسة العسكرية، وفي أربع مرات خلال الخمسين عامًا الماضية، في (أعوام ١٩٦٠، و١٩٧١، و١٩٨٠، و١٩٩٧م)، قامت المؤسسة العسكرية بالتدخل لأجل (حماية) النظام الكمالي، والمهمة الأساسية للمؤسسة العسكرية، وفقًا (للمادة ٣٥) من قانون الخدمة الداخلي (١٩٦١م)، هي «الحماية والدفاع عن الأراضي التركية والجمهورية التركية كما هو محدد من قبل الدستور»[١]، وحيث إنَّ المذهب الكمالي عمومًا، والعلمانية بصفة خاصة، مقدسان في الدستور؛ فإنَّ وظيفة المؤسسة العسكرية هي (رعاية) الأيديولوجية الكمالية باعتبارها الفلسفة العامة الموجِّهة داخل تركيا.

إنَّ العلمانية، بالنسبة إلىٰ ضباط المؤسسة العسكرية، هي العمود الفقري للنظام، وفي حال انهيارها، فالنظام بأكمله سينهار. وبالإضافة إلىٰ ذلك: فإنَّ (المادة ٨٥) من قانون الخدمة الداخلي تقول بأنَّ «العسكرية التركية ستحمي البلاد ضد التهديدات الداخلية والخارجية، وباستخدام القوة في حالة الضرورة». لذلك؛ فإنَّ للمؤسسة العسكرية السلطة لتعريف التهديدات التي تمثل خطرًا وجوديًا علىٰ الدولة وعلىٰ

---

(١) (Türk Silahli Kuvvetleri Iç Hizmet Kanunu, no. 211)، [القانون ٢١١ بشأن تنظيم المهام الداخلية للقوات المسلحة التركية]، *RG*, January 9, 1961; خلوق يافوز:

Türkiye'de Siyasal Sistem Arayisi ve Yürütmenin Güçlendirilmesi, (Ankara: إصدار Siyasal, 2000).

(صفحة/ ٣٥٨-٥٩)، متين أوزترك في:

Ordu ve Politika (Ankara: إصدار Gündogan Yayinlari, 1993), (صفحة/ ١١٤-١٦).

أيديولوجيتها المؤسسة. ويمكن أمننة أي قضية إذا ما تم اعتبارها (مضادة للعلمانية).

وفي الرؤية الكونية لضباط المؤسسة العسكرية؛ فإنَّ الرابط بين العلمانية والأمن ارتباط سببي، أي إنَّ العلمانية تصنع الأمن، وجميع الأفعال المضادة للعلمانية تُرىٰ علىٰ أنَّها مصادر لعدم الأمان. وهذا المفهوم العسكري للعلمانية باعتبارها الأساس (للأمن القومي)، وبناء (الدولة الوحدوية) هو الذي سيلهم جميع قرارات القضاء.

لقد أدَّىٰ فشل الدولة الكمالية المتصلبة أيديولوجيًّا في التعامل مع دعاوىٰ الهوية الجديدة هذه إلىٰ حثِّ نخبة الدولة الخاضعة للهيمنة العسكرية إلىٰ تحديد أنَّ دعاوىٰ الهوية للجماعات الإثنية والدينية تمثل تهديدات وجودية للقيم الأساسية لأيديولوجية الدولة، وأدَّت هذه التهديدات المتصورة بالدولة إلىٰ اختزال المشكلات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية إلىٰ مشكلات أمنية[1].

وقد نتج هذا الموقف المتعلق بوجهة نظر/سياسة المؤسسة العسكرية إلىٰ تجريم جماعات الهوية. وبالتالي؛ فمن خلال صياغة تحديات الهوية الإسلامية والكردية كمشكلات أمنية، تعتقد المؤسسة العسكرية أنَّها تتحمل المسؤولية الرئيسة في التعامل مع هذه التهديدات باستخدام وسائل استثنائية خارج نطاق القواعد السياسية المعتادة.

في (أبريل ١٩٩٧م)، قامت المؤسسة العسكرية بتغيير مفهومها الاستراتيجي العسكري الوطني (MASK: اختصار Milli Askeri Strateji Konsepti) من استهداف تهديدات الانفصاليين الأكراد والتهديدات الخارجية للحرب بين الدول إلىٰ (الإسلام الرجعي) باعتباره العدو الأول لأيديولوجية الدولة المؤسسة ووحدتها، ولأجل التركيز علىٰ (العدو) الجديد؛ أنشأ مكتب رئاسة الأركان العامة للقوات المسلحة مجموعة دراسة الغرب لمراقبة أنشطة المنظمات والمؤسسات التجارية الإسلامية المشتبه فيها في جميع قطاعات المجتمع[2]، واستخدمت هذه المجموعة أيضًا في إعلام

---

(١) Ole Waever, "The EU as a Security Actor", in *International Relations Theory and the Politics of European Integration*: Power, Security and Community, ed. MortenKelstrup and Michael C. Williams (London: Routledge, 2000), 251.

(٢) ينظر اللقاء مع جوفين إركايا (قائد القوات البحرية في أثناء انقلاب ١٩٩٧)، والذي أجراه: Taner Baytok, in *Bir Asker Bir Diplomat* (Istanbul: Dogan, 2001), 260, Güven Erkaya, "Meral

الأكاديميين والقضاة والبيروقراطيين بمخاطر الإسلاموية والقومية الإثنية الكردية وبالسلوك الصحيح الذي ينبغي عليهم ممارسته تجاه هذه المخاطر.

لقد أدَّت التدخلات والبيانات العسكرية ضد الحكومة الائتلافية ذات الميول الإسلامية لأربكان إلىٰ الإخلال باستقرار تركيا المحلي وسياستها الخارجية. فعلىٰ سبيل المثال: في يوم (٢٩ أبريل ١٩٩٧م)، قام الجنرال كنعان دينيز، قائد الأمن الداخلي وقسم التخطيط بمكتب رئاسة الأركان بإلقاء بيان للصحافيين بشأن التهديدات الأمنية الكبرىٰ لتركيا: «التعصب الإسلامي، والسؤال الكردي، والعلاقات التركية اليونانية»، وحدد دينيز كون الراديكالية الإسلامية التهديد الأول (للأمن القومي)، مخبرًا الصحافيين بأنَّه «وفقًا لتوجه الأمن القومي الجديد؛ فإنَّ تصور التهديد قد تحول من الخارج إلىٰ الداخل»[1].

لقد كان الهدف الأساسي للمؤسسة العسكرية هو القطاع الإسلامي من المجتمع المدني، وكان الغرض هو إزالة الأصوات الإسلامية من المجال العام من خلال تجريم كل ما هو إسلامي من الجمعيات ووسائل الإعلام والأحزاب والشركات والسياسيين باسم الأمن القومي[2]، ومن خلال التأكيد علىٰ فوقية السلطة الجمهورية علىٰ الديموقراطية، والأمن علىٰ الحرية، وعلمانية أصولية صلبة علىٰ التسامح تجاه الدين، والحداثة التي تقودها الدولة علىٰ الحداثة الاجتماعية الصاعدة من أسفل إلىٰ أعلىٰ؛ قامت المؤسسة العسكرية بزيادة سيطرتها علىٰ التعليم والاتصالات والنظام القانوني والتجارة والسياسة. وأدَّىٰ هذا الوضع بالتالي إلىٰ تضييق مساحات الفرص السياسية والاقتصادية والثقافية.

Aksener 28 Subat ve BÇG'yi Anlatiyor", in *28 Subat*-Belgeler (Istanbul: Pinar, 2000), 497, Hakan Akpinar, 28 *Subat*: Postmodern Darbenin Öyküsü (Ankara: Umit, 2001).

(١) بلال تشيتين في: "Genelkurmay'dan 5 önemli mesaj"، صحيفة: (*Yeni Yüzyil*)، بتاريخ (٣٠ أبريل ١٩٩٧م)؛ وديريا سازاك في: "Askeri brifing"، صحيفة: (*Milliyet*)، بتاريخ (٣٠ أبريل ١٩٩٧م)؛ صحيفة: (*Radikal*)، بتاريخ (١٢ يونيو ١٩٩٧م).

(٢) يالتشين دوغان في: "Vakiflar gözalti"، صحيفة: (*Milliyet*)، بتاريخ (٢٨ أغسطس ١٩٩٧م)؛ في الفترة (١٩٢٣-١٩٨٠م) كانت هناك (٥٤٤ مؤسسة)؛ وفي الفترة (١٩٨٠-١٩٩٧م)، قفز الرقم إلىٰ (٣,٨٠٦ مؤسسة). طلبت المؤسسة العسكرية من الحكومة دراسة حالة بعض هذه المؤسسات وإغلاقها.

في أثناء الانقلاب، عملت المؤسسة العسكرية عن قرب مع كبرىٰ المؤسسات الإعلامية مثل مجموعة دوغان، والتي تصدر الصحف اليومية: (Hürriyet Milliyet)، وكذلك مع كبار مديري الأعمال التجارية والجامعات لتبرير الحاجة إلىٰ التدخل العسكري، والتخلص من المدنيين بدعوىٰ (التهديدات للأمن القومي).

فعلىٰ سبيل المثال: أصدر مجلس التعليم الأعلىٰ (YÖK)، وهو كيان رسمي مسؤول عن الإشراف علىٰ التعليم ما بعد الثانوي في تركيا، أصدر مجموعة جديدة من القواعد لحماية وحفظ التوجه الكمالي في مؤسسات التعليم العالي من خلال السعي نحو التخلص من جميع صور دعاوىٰ الهوية الإسلامية[1]، وقد أعطت القواعد الجديدة لإدارات الجامعات سلطة فصل أولئك الذين (يعملون ضد الجمهورية وقيمها)، وسلطة نزع الألقاب الأكاديمية عن الأساتذة وأعضاء هيئات التدريس جراء التعبير عن آراء معارضة للأيديولوجية الجمهورية الرسمية[2]، ومن الممكن أيضًا أن «يخسروا حقوقهم المتعلقة بالضمان الاجتماعي، ويواجهوا عقوبات بالمنع مدىٰ الحياة من الوظائف بالدولة»[3].

وامتد إعلان (الحرب) ضد قطاع واسع من الجماعات الإسلامية إلىٰ الأعمال التجارية المنافسة للقلة الاحتكارية المدعومة من الدولة من المرتبطين بجمعية الصناعيين ورجال الأعمال الأتراك. واستهدف الجيش (١٠٠) من كبرىٰ الشركات التركية التي كان التعدي الواحد الظاهر من قبلها هو كونها مدارةً من قبل مسلمين محافظين، والذين كان الكثير منهم في الحقيقة قد قاموا بدعم أحزاب سياسية أخرىٰ غير حزب الرفاه، وضم الجيش إلىٰ هذه الحملة شركة أولكر الشهيرة لصناعة البسكويت ومؤسسة الإخلاص ومجموعة كومباسان ذات الـ (٣٦ شركة)، ودون الحاجة إلىٰ أقل الأدلة الظاهرية، أعلن الجيش أنَّ (١٩ صحيفة)، و(٢٠ قناة تليفزيونية

(١) Burton Bollac, "A Ban on Islamic Head Scarves Unsettles Turkey's Universities", *Chronicle of Higher Education*, April 24, 1998, 39-40.

(٢) للقواعد الجديدة لمجلس التعليم العالي، ينظر: (*RG*)، بتاريخ (٠٧ نوفمبر ١٩٩٨م)، (صفحة/ ٢٢-٢٣).

(٣) (*Turkish Daily News*)، بتاريخ (١١ نوفمبر ١٩٩٨م).

وطنية)، و(٥١ قناة إذاعية)، و(١١٠ مجلات)، و(١,٢٠٠ من بيوت إسكان الطلبة) تنتمي إلىٰ (القطاع الرجعي).

وفي ردٍّ فعل علىٰ إجراءات المؤسسة العسكرية، قام حوالي (٣٠٠,٠٠٠) من مؤيدي الإسلاميين بالتظاهر في إسطنبول احتجاجًا علىٰ إغلاق مدارس الأئمة والخطباء في (١١ مايو ١٩٩٧م)، وردت القوات المسلحة علىٰ التظاهرات المتنامية في الجرأة والشعبية بالإعلان عن «استعدادها لاستخدام القوة ضد الجماعات الإسلامية» في (١١ يونيو ١٩٩٧م)؛ فقام أربكان، الذي أصبح يستشعر انقلابًا عسكريًّا قويًّا وشيكًا وسعيًا منه لتجنب العنف بأي الطرق، قام بالاستقالة من منصب رئاسة الوزراء يوم (١٧ يونيو ١٩٩٧م).

في (يناير ١٩٩٨م)، قامت المحكمة الدستورية، برئاسة أحمد نجدت سيزر، الذي مضىٰ ليصبح رئيسًا لتركيا (عام ٢٠٠٠م)، قامت بالمصادقة علىٰ رغبات المؤسسة العسكرية القوية، وأغلقت حزب الرفاه، ومنعت أربكان من ممارسة النشاط السياسي لمدة خمسة أعوام بناءً علىٰ معاداته للعلمانية[١]، ولعب قضاة المحكمة الدستورية دور العملاء للأيديولوجية التركية المعسكرة (الكمالية) بدلًا من دور حماة حقوق الإنسان، وقامت المحكمة الدستورية، والتي كانت تلعب دور الرقيب للنظام، بحظر حزب الرفاه جراء خرقه (للمادتين ٦٨، و٦٩) من الدستور وتحوله إلىٰ مركز للأنشطة المعادية للعلمانية. حقيقة، لقد كان (دستور ١٩٨٢م) يرسم حدود الديموقراطية باستخدام المبدأ العلماني الكمالي، فلا يمكن تأسيس أي حزب (ضد مبادئ الجمهورية العلمانية)، (المادة ٦٨)، و(سيتم حظر) تلك الأحزاب التي توظف المشاعر والرموز والحجج الدينية (المادة ٦٩).

ولأجل إغلاق الحزب؛ تمسكت المحكمة الدستورية بتصريحات البرلمانيين داخل وخارج البرلمان، والتي كانت تنتقد التعريف الكمالي للعلمانية. إنَّ قرار المحكمة الدستورية لم يُؤدِّ فقط إلىٰ عرقلة مسار الديموقراطية التركية، بل وقوىٰ أيضًا مناصري الأيديولوجية الكمالية في نزاعهم مع الدين.

---

(١) أصدرت المحكمة قرارها في يناير وتم نشره في فبراير. لقرار المحكمة الدستورية، ينظر: (RG)، بتاريخ (٢٢ فبراير ١٩٩٨م)، (صفحة/ ٣١-٣٤٥).

قبل إصدار المحكمة الدستورية لحكمها، أعادت تعريف العلمانية بأنّها (طريقة الحياة)[١]، وبتعبير (طريقة الحياة)؛ فإنَّ المحكمة تعني أنَّ العلمانية هي «المنظم الوحيد المقبول رسميًا للحياة السياسية والاجتماعية والثقافية للمجتمع»[٢]، وقد تم تعريف الهدف المركزي للكمالية بأنّه إنشاء نظام سياسي واجتماعي وثقافي «خالٍ من أي تأثير أو وجود ديني»[٣].

إنَّ الدين، بالنسبة إلىٰ المحكمة الدستورية، يمكن أن يحتمل فقط في الوجدان الخاص بالفرد، وأي تجلٍّ أو انعكاس للتدين في المجال العام يعرف بأنّه فعل لا علماني مضاد لمبادئ الكمالية. ولأجل تبرير قرارها؛ قالت المحكمة الدستورية إنَّ العلمانية هي الأساس (للسيادة الوطنية والديموقراطية والحرية والعلم، وبالتالي؛ فهي المنظم العصري للحياة: السياسية، والاجتماعية، والثقافية». ويلمح قرار المحكمة الدستورية أيضًا إلىٰ «الطبيعة المختلفة للعلمانية في تركيا استنادًا إلىٰ الخواص الفريدة للإسلام والسياق الاجتماعي التاريخي لتركيا»[٤]. وحقًّا؛ فإنَّ المحكمة الدستورية تعرف الدين في مقابلة العلمانية وتجادل بأنَّ «الدين ينظم الجانب الداخلي من الفرد بينما تنظم العلمانية الجانب الخارجي من الفرد»[٥]. وبالتالي؛ فإنَّ العلمانية التركية يمكن أن ترىٰ مختلفة عن الصور الديموقراطية من العلمانية من حيث مميزاتها (الجاكوبينية)، و(الحربية والمعسكرة)، و(المعادية للدين)، والتي تفرض نمط حياة غربيًا من الأعلىٰ إلىٰ الأسفل[٦]. إنَّ العلمانية في السياق التركي هي أيديولوجية دولة وأداة للاستخدام في تجريم المعارضة وتصويرها باعتبارها (الآخر).

---

(١) (*RG*)، بتاريخ (٢٢ فبراير ١٩٩٨م)، (صفحة/ ٢٥٥).

(٢) (*RG*)، بتاريخ (٢٢ فبراير ١٩٩٨م)، (صفحة/ ٢٥٦).

(٣) (*RG*)، بتاريخ (٢٢ فبراير ١٩٩٨م)، (صفحة/ ٣٤-٣٥).

(٤) (*RG*)، بتاريخ (٢٢ فبراير ١٩٩٨م)، (صفحة/ ٢٥٦). وهذا التفسير ليس فقط مشكلًا؛ بل ربما يكون تدميريًا جدًا أيضًا.

(٥) (*RG*)، بتاريخ (٢٢ فبراير)، (صفحة/ ٢٥٧).

(٦) Mustafa Erdogan, *Liberal Toplum*, Liberal Siyaset (Ankara: Siyasal, 1993), 193, 195, 229; Ali Fuat Basgil, *Din ve Laiklik*, 4th ed. (Istanbul: Yagmur, 1979), 169.

واستخدمت المحكمة الدستورية تصريحات لحزب الرفاه من قبيل (يجب أن يكون الحجاب متاحًا بحرية في الجامعات)، و(الحق في اختيار نظامك القانوني الخاص، بما في ذلك الشريعة)، كأمثلة علىٰ الأنشطة المعادية للعلمانية، واعترض اثنان فقط من بين (١١ قاضيًا)، مجادلين بأنَّ العلمانية وسيلة إلىٰ تقوية الديموقراطية التشاركية، والتي ستضمن أنَّه لا يمكن للدولة، ولا لأي معتقد آخر فرض رؤاه علىٰ الآخر[1]، ووافقت الغالبية من قضاة المحكمة الدستورية بشكل فعَّال علىٰ مبدأ النقاوة الأيديولوجية الكمالية وعلىٰ الحق غير المنازع فيه للمؤسسة العسكرية في تفسير هذا المبدأ والدفاع عنه باعتباره قيمة عُليا تفوق الديموقراطية والحرية الفردية.

لقد كانت المؤسسة العسكرية وسيطة أيضًا في عملية العزل من الحياة السياسية والسجن لطيب أردوغان، عمدة إسطنبول وأحد أكثر السياسيين شعبية في البلاد. لقد كان الجنرالات الكماليون يخافون بصفة خاصة من شعبية أردوغان لدىٰ شريحة كبيرة من المجتمع التركي، ومن حماسته الشبابية، ومن إدارته الأمينة والفعالة لإسطنبول. وبالفعل، فقد ظهر أردوغان في انتخابات (عام ٢٠٠٢م) كزعيم للحركة السياسية الإسلامية الجديدة والمتحولة. فتحت ضغط من المؤسسة العسكرية؛ قامت محكمة أمن الدولة بالحكم علىٰ أردوغان بالسجن لعشرة أشهر، ومنعه من ممارسة العمل السياسي، وذلك جراء إلقائه لقصيدة من تأليف ضياء جوكالب، والذي كان، بما يدعو إلىٰ السخرية، أيقونة قومية بالنسبة إلىٰ الزعماء الكماليين الأوائل. وكانت أبيات جوكالب التي ألقاها أردوغان تقول: «مساجد تركيا ستكون ثكناتنا، ومناراتها ستكون حرابنا، وقبابها خوذاتنا، وسيكون المؤمنون جندنا»[2].

إنَّ عملية الأمننة والتجريم لأنماط الحياة والهويات البديلة لم تقوِّ شرعية الدولة الكمالية؛ وإنَّما أضعفتها عمومًا، وأضعفت المؤسسة العسكرية بصفة خاصة؛ فقد قام أكثر الفاعلين الإسلاميين والأكراد بالتحالف مع القوىٰ المؤيدة للاتحاد الأوروبي باعتبار ذلك هو الخيار الوحيد لاحتواء المؤسسة العسكرية وتخليص الدولة من أيديولوجيتها الحاكمة.

---

(١) ساجيت أدالي وهاشم كيليتش، واللذان عُيِّن كلاهما في عهد تورجوت أوزال.

(٢) "Tayyip Erdogan Dosyasi" :صحيفة (*H*ürriyet), .(٢٣ سبتمبر ١٩٩٨م) بتاريخ

★ **توابع الانقلاب: عملية الأَورَبة وانقسام حركة ميلي جوروش:**

علىٰ الرغم من تفاوت أثره في حركات الهوية المختلفة؛ إلَّا أنَّ الانقلاب قلَّص المساحات العامة وسيَّس النظام القضائي واختزل مفهوم السياسي إلىٰ الإدارة بواسطة النخبة وعمل علىٰ مأسسة سياسات الخوف، لكنَّ الانقلاب فشل في إزالة الإسلام السياسي من البرلمان، واستغل الانقلاب النظام القانوني ووسائل الإعلام في تقسيم الإسلام السياسي وقام بفرض نظام صارم عليه بنجاح بما يتوافق مع التوجه الكمالي، فبعد إغلاق حزب الرفاه، أخفقت نخبة حزب الرفاه في استغلال هذه الفرصة في إعادة تعريف واختراع الحزب؛ وإنَّما فضلوا بخضوع التنازل عن جميع القوىٰ للهيمنة الكمالية[1]. وأصبح خليفة حزب الرفاه، حزب الفضيلة حديث الظهور، أصبح خاضعًا للتغيير بدلًا من أن يكون أداة لإحداث التغيير. لقد كان الخوف من الإغلاق مرة أخرىٰ هو السياق الأساسي لسياسات حزب الفضيلة، دافعًا إياه إلىٰ عدم المشاركة في السياسة، وإنَّما إلىٰ أن يصبح، بشكل مثير للسخرية، حزبًا لا سياسيًا بصورة ما. وتبنىٰ رجائي كوتان، زعيم حزب الفضيلة، لهجة تصالحية تجاه المؤسسة العسكرية، واعترف كوتان بأنَّ القوات المسلحة التركية جزء أساسي من الأمة التركية، وبأنَّ حزب الفضيلة سيتعامل بشكل بنَّاء مع القضايا المهمة بالنسبة إلىٰ المؤسسة العسكرية، وباعد حزب الفضيلة نفسه عن راديكالية أربكان ليظهر للجنرالات أنَّ السياسة الإسلامية لم تعد تهدد علمانية تركيا.

في التسعينيات، تغير موقف الإسلام السياسي تجاه الغرب عمومًا، وتجاه الاتحاد الأوروبي علىٰ وجه الخصوص[2]، وكان هذا التحول الاستطرادي من كون الغرب عدو الهوية الإسلامية السياسية إلىٰ كونه صديقًا نتيجة لعدد من العوامل. لقد أدَّىٰ إغلاق حزب الرفاه والاضطهاد المنظم للوجود الإسلامي في المجال العام، وإقامة

---

(١) مصطفىٰ إسلام أوغلو في: "Fazilet çizgisi Türkiyelesti mi?"، صحيفة: (*Yeni Safak*)، بتاريخ (٣٠ يوليو ١٩٩٩م).

(٢) حسن كوسيبالابان في: "Turkey's EU Membership: A Clash of Security Cultures", *Middle East Policy* 9, 2، (يونيو ٢٠٠٢)، (صفحة/ ١٣٠-٤٦).

حزب الفضيلة إلىٰ صنع فرصة لحركة ميلي جوروش لإعادة تعريف نفسها باعتبار الخطابات العالمية لحقوق الإنسان والديموقراطية وحكم القانون ولتصبح المؤيد الأساسي لاندماج تركيا في الاتحاد الأوروبي[١]. إنَّ بعض الكتَّاب يفسرون هذا التحول بأنَّه موقف هادف إلىٰ المحافظة علىٰ البقاء تحت الضغوط العسكرية والقضائية والاقتصادية لتكوين تحالف مع المجموعات الليبرالية[٢]، لكن المزيد من التحليل النقدي يظهر أربعة عوامل دفعت الجماعات الإسلامية إلىٰ تأييد الاندماج الكامل لتركيا مع الاتحاد الأوروبي: صعود برجوازية جديدة من الأناضول كانت ذات قيم متحررة اقتصاديًا ومتدينة اجتماعيًا؛ والاعتقاد بأنَّ الحريات الدينية في تركيا ستتم حمايتها بشكل أفضل في ظلِّ الاتحاد الأوروبي مقارنة بوضعها في ظل الدستور التركي، كما تفسره المحكمة الدستورية والمؤسسة العسكرية؛ تشجيع أعضاء حركة ميلي جوروش الموجودة في أوروبا لاندماج تركيا في الاتحاد الأوروبي[٣]، والتأثير المتنامي لجيل جديد من السياسيين والمفكرين الإسلاميين.

وبالإضافة إلىٰ ذلك: فقد أجبرت الظروف السياسية حزب الفضيلة علىٰ إعادة دراسة الحداثة والديموقراطية والتعددية الثقافية باعتبارها قيمًا عالمية بدلًا من التعامل مع هذه القيم باعتبارها امتدادًا للهيمنة الأوروبية. في الحقيقة: لقد كانت حركة ميلي جوروش تستجيب إلىٰ الخطاب العام الرائج الجديد من خلال تأييد اندماج تركيا في الاتحاد الأوروبي[٤]، لقد أدىٰ تغير الرأي العام الإسلامي تجاه أوروبا إلىٰ دفع حركة ميلي جوروش إلىٰ القيام بتحولها الذاتي.

لقد أدرك العامة أنَّه لأجل تقليل تأثير المؤسسة العسكرية ولإقامة دولة ديموقراطية في تركيا؛ فإنَّ الخيار الأوروبي قد أصبح الخيار الوحيد، وفي الواقع، لقد ساعد (انقلاب ١٩٩٧م) حركة ميلي جوروش علىٰ إعادة اكتشاف أوروبا كمستودع

---

(١) *G*ünisìgìnda Türkiye: 18 Nisan 1999 Seçim Beyannamesi (Ankara: FP, 1999), 45.

(٢) Ziya Önis, "Political Islam at the Crossroads: from Hegemony to Coexistence", *Contemporary Politics* 7, 4 (2001): 281-98.

(٣) لقائي مع محمد أريكان، رئيس حركة ميلي جوروش في أوروبا، بتاريخ (١٣ أغسطس ٢٠٠١م).

(٤) *G*ünisigìnda Türkiye: 18 Nisan Seçim Beyannamesi (Ankara: FP, 1999), 45.

للديموقراطية وحقوق الإنسان وعلىٰ التخلص من الفكرة الإسلامية المعتنقة منذ زمن طويل بأنَّ أوروبا هي مصدر الهيمنة الكمالية.

ولم يمنع تحول أفكار حزب الفضيلة تجاه أوروبا من هجوم كمالي أصولي علىٰ سياسات الحزب وأعضائه. فعلىٰ سبيل المثال: عندما حاولت مروة كافاكتشي، والتي كانت قد انتخبت لعضوية البرلمان عن حزب الفضيلة في انتخابات (أبريل عام ١٩٩٩م)، إلقاء يمين تقلد المنصب مرتدية حجابها، لم يسمح لها بذلك، وطالب المئات من البرلمانيين العلمانيين بطردها[١]، واتهم الرئيس ديميريل كافاكتشي بأنَّها «عميل محرض يعمل لصالح الدول الإسلامية الراديكالية»، وفتح المدعي العام قضية ضد حزب الفضيلة في المحكمة الدستورية في (٧ مايو ١٩٩٩م)[٢]، وحيث إن أيديولوجية الدولة الكمالية كانت تجرم جميع صور دعاوىٰ الهوية؛ فقد تم تقديم كافاكتشي أولًا باعتبارها (الآخر)، ولم يتم تصويرها باعتبارها سيدة، وإنَّما باعتبارها محاربة، وليس كسياسية وإنَّما كعضوة في حماس؛ بل وليس كمسلمة، وإنَّما كمجرد رمز أيديولوجي، وأصبحت عملية تجريم المعارضة هذه هي سياسة الدولة التركية في أواخر التسعينيات، واتهم المدعي العام الرئيس «حزبَ الفضيلة بأنَّهم مصاصو دماء يسيحون في البلاد ويتغذون علىٰ الجهل»[٣]، وجادل بأنَّ «حزب الفضيلة قد أصبح امتدادًا لحزب سياسي محظور وأنه قد أصبح أيضًا نقطة ارتكاز للنشاط الإجرامي ضد العلمانية»[٤].

وعلىٰ الرغم من هستيرية اتهامات المدعي العام؛ فقد كان الارتباط بين حزب الرفاه وحزب الفضيلة حقيقيًا. لقد كان حزب الفضيلة في الحقيقة تحت السيطرة غير المباشرة لأربكان، والذي كان يدير شؤونه اليومية من خلال كوتان وأوغوزهان أصيلترك، وأغضبت هذه السيطرة الأعضاء الشباب في الحزب وتحول الغضب إلىٰ تمرد، وأظهر الجناح الإصلاحي في حزب الفضيلة قوته المتنامية في الملتقىٰ الأول

---

(١) Mehmet Silay, *Mecliste Merve Kavak*çi Olayi (Istanbul: Birey, 2000).

(٢) شاهين ألباي في: "Merve ve Fitne"، صحيفة: (*Milliyet*)، بتاريخ (٤ مايو ١٩٩٩م).

(٣) Vural Savas, *Irtica ve B*ölücülüge Karsi Militan Demokrasi (Ankara: Bilgi, 2000), 338.

(٤) Savas, *Irtica ve B*ölücülüge Karsi Militan Demokrasi, 338.

لحزب الفضيلة في (١٤ مايو ٢٠٠٠م).

وعلىٰ الرغم من خسارة زعيم هذا الجناح: عبد الله جول، قيادة الحزب لصالح كوتان؛ إلَّا أنَّ الفارق الصغير لانتصار المحافظين أظهر أنَّ حركة مؤيدة للإصلاح كانت تغلي داخل الحزب، وفي غضون ذلك، أغلقت المحكمة الدستورية حزب الفضيلة بناء علىٰ دعاوىٰ تحوله إلىٰ «مركز للأنشطة المعادية للعلمانية»[1]، وبعد قرار المحكمة الدستورية، انقسمت حركة ميلي جوروش إلىٰ حزبين. أسَّس الفصيل المحافظ، بقيادة كوتان، حزب السعادة في (يوليو ٢٠٠١م)[2]، وأمَّا الزعماء الأكثر اعتدالًا؛ فأسسوا حزب العدالة والتنمية (AKP: اختصار Adalet ve Kalkìnma Partisi) في (أغسطس ٢٠٠١م)، معززين بذلك الانقسام في الحركة الإسلامية.

تمكن حزب العدالة والتنمية من إعادة تعريف ذاته ليس باعتباره «مجموعة منبثقة» عن حركة ميلي جوروش؛ وإنَّما كقوة ديناميكية هادفة إلىٰ دمج ناخبي يمين الوسط من خلال التأكيد علىٰ مشروعه الإسلامي التركي المحافظ اجتماعيًا والمتحرر اقتصاديًا، وانحدر الفاعلون الثلاثة الأساسيون في حزب العدالة والتنمية، أردوغان وجول وأرينتش، جميعهم من خلفية قومية وكانوا متأثرين بكتابات نجيب فاضل وسيزائي كاراكوتش وراسم أوزدينورين. وبالإضافة إلىٰ ذلك: فثمة مفكرون نقشبنديون بارزون في حزب العدالة والتنمية، مثل عرفان جوندوز المنتمي إلىٰ طريقة إرينكوي النقشبندية، وتُؤدي حماسة أردوغان ونمط حياته ودوره كجسر جيلي بين الناخبين الشباب والكبار إلىٰ جعل حزب العدالة والتنمية حزبًا ذا جاذبية واسعة، لكن المستقبل السياسي لتركيا لن يحدد بمدىٰ نجاح حزب العدالة والتنمية، أو أي أحزاب أخرىٰ في صناديق الاقتراع؛ وإنَّما بالتوصل إلىٰ تسوية بين الكمالية والديموقراطية.

---

(١) Mustafa Erdogan, "Fazilet Partisi'ni Kapatma Karari Isigìnda Türkiye'nin Anayasa Mahkemesi Sorunu", *Liberal D*üsünce Dergisi 23 (2001): 36-40.

رأت المحكمة الدستورية حقيقة تمكن مروة كافاكتشي من أن تصبح نائبة، وكونها قد سُمح لها بالوصول إلىٰ البرلمان لإلقاء اليمين (خرقًا فادحًا لمبدأ العلمانية). (*RG*)، بتاريخ (٤ يناير ٢٠٠٢م).

(٢) لفظة (*Saadet*) تحمل ثلاثة معانٍ: (الازدهار، والبهجة، والسعادة). ومعنىٰ (الازدهار) يُقابل معنىٰ (saadet) أكثر من معنيي (البهجة)، أو (السعادة).

★ سياسة الخوف: صعود حزب الحركة القومية (MHP):

في أعقاب استقالة أربكان (عام ١٩٩٧م)، تم تكوين حكومة ائتلافية جديدة احتلَّ فيها يلماز منصب رئيس الوزراء وأجاويد منصب نائب رئيس الوزراء، وكان هدف الحكومة هو تنفيذ التوجيهات الثمانية عشر للمؤسسة العسكرية، ورفض الكثير من النواب المحافظين والمتدينين عن أحزاب يمين الوسط دعم التغييرات اللازمة، وتمكن يلماز فقط من تنفيذ (إصلاح) التعليم، والذي زاد التعليم العلماني الإجباري من خمس إلىٰ ثماني سنوات، وكان الهدف من ذلك هو إعاقة دور مدارس الأئمة والخطباء.

ثم ما لبثت الحكومة الائتلافية أن وقعت تحت الهجوم نتيجة لعلاقات يلماز الوثيقة برجال أعمال مرتبطين بالدولة العميقة يحاولون الحصول علىٰ تعاقدات مع الدولة، وأنهىٰ تصويت بسحب الثقة حكومة يلماز في (نوفمبر ١٩٩٨م)، ورشح الرئيس ديميريل أجاويد، والذي كان يحظىٰ بكامل دعم المؤسسة العسكرية، لمنصب رئيس الوزراء، وأيَّد زعماء باقي الأحزاب، مثل: يلماز، وتشيلر، حكومة الأقلية بقيادة أجاويد، والتي كانت موكلة بمهمة إعداد البلاد للانتخابات في (أبريل ١٩٩٩). [ينظر الجدول (١-١٠)].

وكانت النتيجة الرئيسة للانتخابات العامة في (أبريل من عام ١٩٩٩م) هي التآكل الشديد في شعبية المركز السياسي، وهو تطور كانت له توابع حرجة علىٰ جهود تأسيس العملية الديموقراطية التي تعاني من الضعف بالفعل في تركيا[١]. واعتنق كلا الحزبين اللذين خرجا بأكبر عدد من الأصوات من الانتخابات العامة، حزب اليسار الديموقراطي بقيادة أجاويد وحزب الحركة القومية بقيادة دولت بهتشلي، نمطًا معسكرًا وحصريًّا من القومية يعادي الجماعات المتنوعة إثنيًّا ودينيًّا في تركيا.

ومن خلال إحراز مكاسب مذهلة في وسط وغرب الأناضول، تمكن هذان الحزبان القوميان من الفوز بمجموع (٤٠ بالمائة) من أصوات الناخبين، وأصبحا الكتلتين الكبريين في البرلمان، وتشاركا في تكوين حكومة ائتلافية[٢]. كان حزب اليسار

---

(١) Paul Kubicek, "The 1999 Elections", *Mediterranean Politics* 4 (1999): 186-92.

(٢) فوجئ الجميع في وسائل الإعلام بانتصار حزب الحركة القومية، بما في ذلك قيادة الحزب. وقال =

الديموقراطي قد أنشئ من قبل أجاويد، لكنَّه لا يُعدُّ حزبًا جماهيريًّا بقدر ما يعد حزبًا معتمدًا علىٰ شعبية الرجل وصفاته الشخصية.

أمَّا نجاح حزب الحركة القومية، في المقابل؛ فهو نجاح أكثر وضوحًا بسبب أنَّ الحزب يُعدُّ حزبًا مؤسسًا منذ فترة طويلة، ويمتلك أفرعًا في مختلف أنحاء البلاد، لكنَّه وقبل (عام ١٩٩٩م)، لم يتمكَّن حزب الحركة القومية من جذب أكثر من نسبة ضئيلة من الأصوات. [ينظر الجدول (١-١٠)].

كيف تمكَّن هذا الحزب غير المتمرس إذن من مضاعفة نصيبه من الأصوات إلىٰ (١٨ بالمائة) من الناخبين؟ لقد قدمت تفسيرات متعددة لهذه الظاهرة[١]، والأرجح من بين هذه التفسيرات هو أنَّ مكانة حزب الحركة القومية الصاعدة كانت نتيجة لعملية أمننة دعاوىٰ الهوية الكردية والإسلامية التي زادت من استقطاب المجتمع.

إنَّ ثمة ثلاثة عوامل استطرادية سياسية لدىٰ حزب الحركة القومية: (الدولة، والوطن، والأمة)[٢]، وحيث إنَّ الدولة ضرورية لحماية الوطن؛ فإنَّ الأمة يجب أن تكون في خدمة الدولة، وهذه الثقافة السياسية السلطوية لا تعطي أيَّ قيمة لحقوق الإنسان، ولا يمكن أن تسهل عملية تقوية الديموقراطية. إنَّها تقوم بالأحرىٰ بعملية تأسيس للسياسة كطريقة لتحديد (الأصدقاء، والأعداء) للدولة والأمة وتدعو مثالييها ليقوموا بالتضحية.

ويعرف الحزب هدفه ومتغيراته السياسية من خلال عوامل القلق الأمنية للدولة التركية، وحزب الحركة القومية -دائمًا- ما يميل إلىٰ جانب الدولة عند وجود توتر بين الدولة والمجتمع؛ ولذلك فإنَّ برلمانيي هذا الحزب أكثر احتمالًا لأن يعملوا كممثلين

= دولت بهتشلي للصحافيين: «إنَّني لم أتوقع أبدًا هذه النسبة من الأصوات»؛ صحيفة: (*Zaman*)، بتاريخ (٢٠ أبريل ١٩٩٩م)؛ يالتشين دوغان، "Türkiye saga dogru"، صحيفة: (*Milliyet*)، بتاريخ (١٩ أبريل ١٩٩٩م).

(١) يسعىٰ بعض العلماء إلىٰ تعليل صعود حزب الحركة القومية بقيادته، وقد أجادل أنا بأنَّ قيادة حزب الحركة القومية كانت لها مهارة فائقة واحدة، أو لعل من الأفضل أن يقال غريزة، وهي الاستشعار الصائب لنقاط ضعف الأحزاب الأخرىٰ: ضعف قياداتها وفسادهم.

(٢) M. Hakan Yavuz, "The Politics of Fear: The Rise of the Nationalistic Action Party (MHP) in Turkey", *Middle East Journal* 56, 2 (2002): 200-221.

عن الدولة لا عن المجتمع المدني، وفي هذه الأيديولوجية؛ فإنَّ الهُوية التركية تكون مرتبطة بشكل وثيق بالدولة ولا يمكن في الحقيقة فصلها عنها. لقد أصبحت الدولة هي المحرك لعملية التغير السياسي، وأصبح ينظر إليها باعتبارها مؤسسة شرعية تتحكم في مصير مواطنيها، وبسبب دولانية حزب الحركة القومية؛ فإنَّ المؤسسة العسكرية تنظر إلىٰ الحزب باعتباره آلية آمنة وموثوقًا بها للمحافظة علىٰ الوضع الراهن.

ضاقت قبضة المؤسسة العسكرية علىٰ المجتمع، خاصة بعد أن أدت توجيهاتها في (٢٨ فبراير) إلىٰ إضعاف حكم القانون وإضعاف الحريات السياسية. لقد تم اختزال المشكلات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية الكبرىٰ إلىٰ قضايا أمنية، وكانت العسكرية التركية، حامية الأيديولوجية الكمالية المعينة من قبل نفسها، مصرة علىٰ توظيف إجراءات استثنائية للتعامل مع هذه القضايا؛ ولذلك فقد أدت عملية أمننة المشهد السياسي في تركيا إلىٰ تسييس النظام القضائي في التعامل مع (التهديدات الوجودية) المتمثلة في دعاوىٰ الهوية المتنافسة للأكراد والإسلاميين.

وتعد الصحوة القومية بنسبة كبيرة استجابة للضغط العسكري لضمان السيطرة علىٰ السياستين الداخلية والخارجية. إنَّ صعود السياسة القومية، الكردية والتركية، وعملية أمننة المشهد السياسي هما عمليتان مقويتان لبعضهما البعض بشكل متبادل. إنَّ نتائج الانتخابات الوطنية لـ(عام ١٩٩٩م) لم تُزِل ظلَّ العسكرية التركية؛ وإنَّما أبقتها لائحة في الأفق تحلق فوق الحكومات الائتلافية الجديدة.

يمكن النظر إلىٰ انتخابات أبريل لـ(عام ١٩٩٩م) باعتبارها عملية مأسسة لسياسة الخوف. لقد نجحت المؤسسة العسكرية، بالتعاون مع كبرىٰ المؤسسات الإعلامية، في (إقناع) جزء من العامة بالتهديدات الداخلية، وترجم هذا الخوف إلىٰ المشهد السياسي في الانتخابات العامة في (أبريل ١٩٩٩م)؛ ممَّا أدَّىٰ إلىٰ إضعاف حزبي يمين الوسط الكبيرين وضعف حزب الفضيلة وزيادة الدعم المتجه إلىٰ الحزبين القوميين.

ومن خلال تركيز جميع القوىٰ في توجيه الضربات إلىٰ حزب الفضيلة ذي الميول الإسلامية؛ أعدت المؤسسة العسكرية القوية الأرضية لاستيلاء قومي، ومن خلال عرض دعاوىٰ الهوية الإثنية والدينية كتهديدات كبرىٰ، تمكن مجلس الأمن القومي من تأسيس إطار جديد من عدم الأمان.

إنَّ سياسة الخوف أداة للمحافظة علىٰ مصالح الدولة، وأدت هذه العملية إلىٰ عسكرة السياسات الداخلية من خلال ضبط متغيرات السياسة التركية عن طريق استثارة القومية لحماية الدولة والأمة التركية، وتمكن حزب الحركة القومية، في الأغلب نتيجة للنزاع المدمر مع حزب العمال الكردستاني، تمكن من إعادة تنشيط القومية الإثنية الدينية التركية الخاملة في محافظات وسط الأناضول، ونتيجة لتمرد حزب العمال الكردستاني؛ ابتكر حزب الحركة القومية مراسم توديع جديدة لإرسال الجنود إلىٰ جنوب شرق الأناضول، وكان الاتصال الأكبر بين حزب الحركة القومية وبين عامة الناس من خلال هذه المراسم.

يصحب الجنودَ الجددَ أصدقاؤهم الذكور وأقاربهم، إضافة إلىٰ موكب من سيارات التاكسي وعربات الميني باص، من بيوتهم إلىٰ محطات الحافلات المركزية، وفي الطريق، كانت نوافذ المركبات تفتح وتعزف الأناشيد القومية وتنطلق أبواق السيارات، ويحمل الناس شعار حزب الحركة القومية، العلم ذا النجوم الثلاث، مع العلم التركي، وعند الوصول إلىٰ محطة الحافلات، تعزف المجموعة آلتين موسيقيتين تركيتين شهيرتين، الطبلة والمزمار، وذلك لإذكاء المشاعر الوطنية، ويؤدي الشباب رقصات فلكلورية، ويقذف الجندي الجديد في الهواء ويلتقطه أصدقاؤه. لقد حولت هذه الطقوس الجديدة محطات الحافلات الرئيسة في تركيا إلىٰ مراكز للقومية التركية المعادية لحزب العمال الكردستاني وساعدت علىٰ تأسيس موضع حزب الحركة القومية ضمن الهوية التركية الجديدة.

بما أنَّ الخدمة العسكرية إجبارية في تركيا؛ فقد تأثر الكثير من الرجال وعائلاتهم بشكل عميق بالمشكلة الكردية منذ (عام ١٩٨٤م). تقوم وزارة الدفاع عادة بإرسال المجندين الجدد إلىٰ مناطق بعيدة عن أوطانهم الأصلية كجزء من سياستها الهادفة إلىٰ زيادة التآلف الوطني؛ فعلىٰ سبيل المثال: يرسل الجنود من مواليد وسط وشرق الأناضول عادة إلىٰ الجنوب الشرقي، بينما يرسل أولئك الذين ولدوا في الجنوب الشرقي إلىٰ الأجزاء الغربية من البلاد؛ ولذلك فقد كان أغلب الجنود الذين قتلوا في النزاع مع حزب العمال الكردستاني منحدرين من وسط وشرق الأناضول.

وقد أدت التجربة في الجنوب الشرقي بالتالي إلىٰ جعل الشباب يبحثون عن الأمان

والسلطة، وحقق حزب الحركة القومية إنجازات تصويتية كبيرة في محافظات وسط وشرق الأناضول[1]، وفي المحافظات الجنوبية ذات التركيبة السكانية المختلطة من الأكراد والأتراك، وحيث توجد حالة كبيرة من التوتر بين الترك والأكراد؛ أحرز حزب الحركة القومية إنجازات كبيرة أيضًا. ولعبت الحوادث الإرهابية، مثل تفجير المركز التجاري الأزرق بإسطنبول في (١٣ مارس ١٩٩٩م)، والذي أدىٰ إلىٰ مقتل (١٣ شخصًا)، لعبت دورًا أساسيًا في تحويل الرأي العام نحو تفضيل إجابة حزب الحركة القومية القتالية عن سؤال الأمن.

في معظم المحافظات التي حصل فيها حزب الحركة القومية علىٰ المركز الأول، جاء حزب الفضيلة في المركز الثاني. وربما يفسر أحدنا ذلك بأنَّه احتلال من القومية للدور الأساسي قبل الإسلام باعتبارها المصدر الأساسي للهوية السياسية في المنطقة الحيوية من الأناضول التركي، لكن العلاقة القائمة في وسط الأناضول بين الإسلام والقومية التركية ليست علاقة تضاد ونزاع؛ وإنَّما هي بالأحرىٰ علاقة تقوية متبادلة. إنَّ هذه الأقاليم هي الأكثر محافظة، وكل من الإسلام والتركية يصبغان الثقافة السياسية لتلك المنطقة. وبالإضافة إلىٰ ذلك: فإنَّ الصبغة (الشوفينية الرجولية) لحزب الحركة القومية وصورته المتماشية مع أمن الدولة قد لعبتا أيضًا دورًا في زيادة الدعم للدفاع المرغوب عن نمط الحياة التركي الإسلامي الواقع تحت التهديد الشديد من المؤسسة الكمالية. لقد كان الكثيرون يعتقدون أنَّ حزب الحركة القومية يمكن أن يحسم قضية الحجاب ويرسل المؤسسة العسكرية إلىٰ الثكنات مرة أخرىٰ من خلال إزالة الحاجة الضرورية إلىٰ (الوحدة والأمن القوميين) من اختصاص المؤسسة العسكرية.

ولم يصوت الكثيرون لحزب الفضيلة بسبب توتر العلاقة بينه وبين المؤسسة العسكرية ولجؤوا بدلًا من ذلك إلىٰ التصويت للحركة القومية التي تملك مكونًا دينيًا

---

(١) "MHP Sehitli illerde fark atti": صحيفة: (*Star Gazetesi*)، بتاريخ (٢١ أبريل ١٩٩٩م). والمحافظات التي خسرت أكبر عدد من الجنود هي نيغدة وتشانكيري ويوزجات وأماسيا وأكساراي وكيرشهير وسيفاس وتوكات وكارامان وكاستامونو وتشوروم. وفي هذه المحافظات الـ (١١)، (من بين ١٢ محافظة)، أصبح حزب الحركة القومية الحزب الأول. وفي تشانكيري، والتي فقدت ثاني أكبر عدد من الجنود، حصل حزب الحركة القومية علىٰ (٣٨,٢ بالمائة) من الأصوات. ثمة صلة وثيقة بين عدد الجنود الذين قتلوا، وبين النسبة المئوية العالية لأصوات حزب الحركة القومية.

قوميًّا، وقد أضعف حزب الحركة القومية من تأييد حزب الفضيلة بمداومة التأكيد علىٰ أنَّه حتىٰ في حالة انتخاب حزب الفضيلة؛ فإنَّه لن يسمح له بالوصول إلىٰ السلطة. وقد دفعت هذه الرسالة بعض المسلمين المحافظين إلىٰ أن يروا حزب الفضيلة حزب (مخاطرة) وتوتر؛ وبالتالي فقد قاموا بتحويل أصواتهم[(١)].

وقد قدم حزب الحركة القومية نفسه أيضًا باعتباره حزبًا لم يجرَّب من قبل ويستحق أن يعطىٰ الفرصة، وهي حجة قوية بالنسبة إلىٰ الناخبين الذين لم يحسموا أمرهم بعد. وبالرغم من هذه المواقف، وبالإضافة إلىٰ الضغط من قبل المؤسسة العسكرية وأساطين وسائل الإعلام؛ فإنَّ حزب الفضيلة أبلىٰ بلاء حسنًا، حيث حصل علىٰ (١٥ بالمائة) من الأصوات في الانتخابات العامة قادمًا في المركز الثالث في ترتيب الكتل البرلمانية، وبصورة أكثر وضوحًا، فقد حافظ الحزب علىٰ السيطرة علىٰ البلديات الكبرىٰ، بما في ذلك أنقرة وإسطنبول[(٢)].

★ الهويتان الكردية والعلوية بعد (٢٨ فبراير ١٩٩٧م):

منذ (انقلاب ١٩٩٧م)، كانت الدولة تحاول إعادة تصوير الهوية العلوية باعتبارها مصدرًا للأمان للعلمانية، وفي سياق توطيد هذا المشروع، رعت الدولة المؤتمرات، وافتتحت النُّزل البكتاشية، وروجت المطبوعات والأفلام، بل وافتتحت جامعة للدراسات العلوية.

وكان الغرض هو تقديم الفهم العلوي للإسلام (كما أنتجته الدولة) كصورة تركية أصيلة من الإسلام[(٣)]، فعلىٰ سبيل المثال: احتوت ميزانية (عام ١٩٩٨م)، وللمرة

---

(١) للمزيد حول عنصر (المخاطرة)، ينظر علي بولاتش في: "Ilk sonuçlar"، صحيفة: (*Zaman*)، بتاريخ (٢٠ أبريل ١٩٩٩م).

(٢) في الانتخابات البلدية، خرج حزب الفضيلة في المركز الأول، وكان الذين صوتوا لحزب الفضيلة في الانتخابات البلدية قد صوتوا لحزب الحركة القومية في الانتخابات الوطنية، وهذا يشير إلىٰ أنَّ الحزبين يتنافسان علىٰ الناخبين الذين يحملون الهوية نفسها.

(٣) تقوم الدولة التركية برعاية المهرجان السنوي لذكرىٰ حاجي بكتاش ولي، راعي الطريقة البكتاشية والعلويين. وتفضل الدولة ترويج صورة حاجي بكتاش في مقابل بير سلطان عبدال، والذي كان شعره مصدرًا للأفكار الثورية. يروج لحاجي بكتاش باعتباره الزعيم الديني الذي عمل علىٰ تتريك وأسلمة =

الأولىٰ علىٰ تخصيص (٤٢٥ مليار ليرة) لجمعيات علوية مختلفة، وتم تصوير العلويين علىٰ أنَّهم المؤيدون الأوفياء لمشروعات مصطفىٰ كمال المعلِمنة، وتم تصوير حاجي بكتاش ولي كزعيم ديني تركي يستخدم جميع الوسائل لتريك (التحويل إلىٰ التركية) وأسلمة الأناضول.

بالإضافة إلىٰ المجتمع العلوي: تأثرت الحركة القومية الكردية أيضًا بـ(انقلاب ١٩٩٧م)، فحزب الحركة القومية وحزب اليسار الديموقراطي وغيرهما من الأحزاب المنتصرة ليست نشطة في منطقة جنوب شرق الأناضول ذات التكوين الكردي. وبعد القبض علىٰ أوجالان، برز حزب الديموقراطية الشعبي ليمثل المنظمة السياسية الكردية الرائدة في تركيا. وفي (يناير عام ١٩٩٩م)، طالب المدعي العام المحكمة الدستورية بحظر الحزب علىٰ أساس ارتباطاته العضوية مع حزب العمال الكردستاني.

ومع ذلك: فقد صوت الأكراد في الجنوب الشرقي بشكل قوي لصالح حزب الديموقراطية الشعبي، الذي أكد علىٰ قيمة المواطنة الدستورية، والاعتراف بالحقوق الثقافية للأكراد، وتعزيز الحكومات المحلية، والإصلاح الزراعي للمزارعين الذين لا يملكون الأراضي، وخطة تطوير اقتصادي إقليمية اشتملت علىٰ عدد من مناطق التجارة الحرة مع إيران والعراق وسوريا. لكن حزب الديموقراطية الشعبي فشل في الحصول علىٰ أي مقاعد في البرلمان في (انتخابات أبريل ١٩٩٩م) لفشله في الحصول علىٰ (١٠ بالمائة) من مجموع الأصوات الوطنية، وهو الحد الأدنىٰ المطلوب للتأهل للتمثيل البرلماني.

ويهزم حد الـ(١٠ بالمائة) هذا الغرض من التمثيل النسبي: احتواء جميع الكيانات السياسية الموجودة ضمن الحكومة، وبالتالي؛ فقد حرم أهالي هذه المنطقة من التمثيل الوطني. إنَّ الحكومة التركية تفرض الضرائب في المنطقة وتتوقع الولاء دون تمثيل، وتمكن حزب الديموقراطية الشعبي من الفوز بمناصب العُمد الرئيسة في مدن الجنوب الشرقي باتمان وبينجول وهكاري وسييرت وشيرناك والعاصمة الإقليمية ديار بكر.

= الأناضول. ومنذ (عام ١٩٩٧م)، اعتبرت الدولة أنَّ العلوية هي النظام الاعتقادي (الأصلي) للأناضول. فعلىٰ سبيل المثال: أعادت الدولة تشغيل معهد أبحاث حاجي بكتاش ولي والثقافة التركية في جامعة غازي بأنقرة.

وحيث إنَّ المؤسسة العسكرية كانت تحظىٰ بالدعم الكامل من إسرائيل والولايات المتحدة في الإطاحة بحكومة أربكان؛ فقد قررت أن تستثمر هذا الدعم الدولي وتسعىٰ في سياسة حازمة ضد سوريا وضد حزب العمال الكردستاني، وفي يوم (١٦ سبتمبر ١٩٩٨م)، وفي أثناء جولة تفقدية علىٰ الحدود السورية، حذر قائد الجيش، الجنرال أتيلا أتيش بأنَّ: «بعض الجيران، وخاصة سوريا، يسيئون تفسير جهودنا، ونيتنا الحسنة من بناء العلاقات الطيبة. فبدعم قاطع الطرق عبد الله أوجالان، رأس حزب العمال الكردستاني الهارب، فقد ساعدوا علىٰ إسقاط تركيا في فوضىٰ الإرهاب . . . إنَّ صبرنا قد نفد»[1].

وردًا علىٰ موقف تركيا الحازم، أجبرت الحكومة السورية أوجالان علىٰ المغادرة إلىٰ موسكو، ومن هناك، لجأ أوجالان إلىٰ روما، وفي النهاية قامت العسكرية التركية بإعادته إلىٰ تركيا من نيروبي، عاصمة كينيا، في (١٦ فبراير ١٩٩٩م)، وفي أثناء محاكمته، عرض أوجالان أن (يخدم الدولة التركية)، وأعلن أنَّ «الخيار الديموقراطي هو البديل الوحيد لحل السؤال الكردي؛ فإنَّ الانفصال ليس ممكنًا ولا هو ضروري»[2]. وأثنىٰ أوجالان علىٰ محاولة أتاتورك تأسيس دولة علمانية وأوروبية وانتقد بحدة «انتفاضة الشيخ سعيد (عام ١٩٢٥م) والنظام القبلي التقليدي الذي كان كثيرًا ما يحابي [أصحاب الأراضي] (الأغا) المستبدين».

ومع ذلك: فقد أدانت المحكمة أوجالان بتهمة الخيانة الانفصالية وحكمت عليه بالإعدام، وأقرت محكمة الاستئناف الحكم الصادر ضده في (٢٥ نوفمبر ١٩٩٩م)، لكن محاميه رفعوا قضيته إلىٰ المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان (ECHR) التي تنتمي إليها تركيا، وأصدرت المحكمة الأوروبية إجراءً مؤقتًا يطلب من أنقرة تعليق حكم الإعدام حتىٰ تستطيع هي الحكم في الاستئناف، ووافقت الحكومة التركية علىٰ انتظار القرار النهائي لتلك المحكمة.

---

(١) صحيفة (*Hürriyet*)، بتاريخ (١٧ سبتمبر ١٩٩٨م).

(٢) Abdullah Öcalan, *Declaration on the Democratic Solution of the Kurdish Question*, trans. Kurdistan Information Centre (from the Turkish original) (London:Mesopotamian, 1999), 18.

⋆ الاتحاد الأوروبي كدور تهذيبي - الأمل الجديد: عضوية الاتحاد الأوروبي:

أعلنت قمة الاتحاد الأوروبي في هلسنكي في (١٠-١١ ديسمبر عام ١٩٩٩م) أنَّ تركيا «دولة مرشحة مهيأة للانضمام إلىٰ الاتحاد بناءً علىٰ نفس معايير [كوبنهاجن] المطبقة علىٰ الدول المرشحة الأخرىٰ»، وكان الاتحاد الأوروبي، في أثناء قمته التي عقدت في كوبنهاجن (عام ١٩٩٣م)، قد وضع معايير سياسية واقتصادية عامة للدول الراغبة في الانضمام إلىٰ الاتحاد، وتتطلب هذه المعايير التنفيذ الكامل للديموقراطية وحقوق الإنسان وسلطة القانون وحماية الأقليات، وبناءً علىٰ معايير كوبنهاجن؛ طلب الاتحاد الأوروبي من تركيا إصلاح النظام القانوني وحل المشكلة الكردية بوسائل سلمية، ومثَّل ذلك نقطة تحول في العلاقات التركية مع الاتحاد الأوروبي، وخلق بيئة تفاؤلية بإنهاء الصراع المأساوي الذي خلف (٣٠,٠٠٠) من القتلىٰ وتكاليف تجاوزت (١٠٠ مليار دولار أمريكي).

وفي يوم (٤ أكتوبر ٢٠٠١م)، تبنىٰ البرلمان التركي (٣٤ من التعديلات الدستورية) التي اشتملت علىٰ رفع الحظر عن استخدام لغات (محظورة) للتعبير عن الآراء ورفع القيود التي كانت تعطل تكوين الجمعيات التطوعية، وفيما يلي ذلك، وفي (أغسطس ٢٠٠٢م)، فعَّل البرلمان تشريعًا جديدًا زاد من اتساع مساحات الفرص القانونية. فعلىٰ سبيل المثال: يسمح أحد القوانين الجديدة باستخدام اللغة الكردية لإذاعة ونشر مواد بلغة الأكراد الأم، وبالنسبة إلىٰ الأكراد، كما هو الحال بالنسبة إلىٰ الجماعات الإسلامية، كان الدعم الكامل لانضمام تركيا إلىٰ الاتحاد الأوروبي يُرىٰ كطريقة لضمان حقوق الإنسان الأساسية، لكن المؤسسة العسكرية والقوميين الأتراك يرون حرية التعبير والاعتراف بالحقوق الثقافية للأكراد عملية لإضعاف بنية (الدولة الوحدوية)، وأيديولوجية بناء الأمة التي تتبناها الكمالية.

إنَّ المشهد السياسي في تركيا يخضع بصورة متزايدة لعملية إعادة هيكلة حول الأفكار الجديدة عن أوروبا والانقسامات السياسية الناتجة. فعلىٰ سبيل المثال، وبعد

(انقلاب ١٩٩٧م)، قامت الكمالية العسكرية البيروقراطية المضادة للاتحاد الأوروبي بفصل نفسها عن الكمالية المؤيدة للاتحاد الأوروبي، والتي كانت ترىٰ الكمالية عملية للانضمام إلىٰ الاتحاد الأوروبي.

وبعبارة أخرىٰ: فقد كانت الكمالية المتجهة نحو تأسيس الدولة القومية في صراع مع النسخة الكمالية الديموقراطية المتجهة نحو العولمة، وبعد (عام ١٩٩٧م)، بدأت الكمالية العسكرية في فصل نفسها عن الغرب وعن مشروعها التغريبي نفسه، وأدىٰ هذا التحول من رؤية الغرب كمحدد للاتجاه ينبغي تقليده إلىٰ رؤيته في صورة (عدو) لدود ينبغي مقاومته، أدَّىٰ هذا التحول إلىٰ إنشاء تأثير مضاد في الحركات الإسلامية، فكما أنَّ بعض الكماليين يعيدون تعريف الغرب كقوة سلبية ينبغي تجنبها؛ فإنَّ الجماعات الإسلامية تخضع لعملية إعادة اكتشاف لأوروبا كقوة إيجابية، وكانت تدافع عن الاندماج الكامل لتركيا في الاتحاد الأوروبي. إنَّ ما يعنيه هذا التحول هو أنَّ الكمالية قد أصبحت أيديولوجية لحماية الدولة من الغزو الديموقراطي.

وقد كانت الثورة الكبرىٰ في تركيا المعاصرة هي التحول الإدراكي لصورة الغرب والتغريب، ففي تركيا المعاصرة، تشكل الانقسامات الاجتماعية السياسية بناءً علىٰ أي موقف يتخذه أحدنا من الاتحاد الأوروبي ومن (انقلاب ١٩٩٧م)، فأولئك الذين يؤيدون (انقلاب ١٩٩٧م)، ويرفضون الاتحاد الأوروبي يمثلون مجموعة صغيرة جدًّا من المفكرين القوميين والكماليين المتزمتين، وأمَّا الغالبية من السكان؛ فيؤيدون انضمام تركيا إلىٰ الاتحاد الأوروبي ويرفضون (انقلاب ١٩٩٧م).

لقد استغل حزب العدالة والتنمية رياح التحول الديموقراطي التي تهب من الاتحاد الأوروبي وساعد علىٰ صنع أمل في تطبيق الديموقراطية في تركيا. لقد أدَّىٰ هدف الانضمام إلىٰ الاتحاد الأوروبي، والالتزامات التي صاحبته إلىٰ: تقييد حملة المؤسسة الكمالية ضد الحركات الاجتماعية السياسية ذات التوجه الإسلامي، وهي علة وجود الكمالية الرسمية؛ لأنَّ عملية أورَبة تركيا أصبحت مشتبكة مع عضوية الاتحاد الأوروبية، ومتطلباتها من احترام حقوق الإنسان والقواعد الديموقراطية.

وبالإضافة إلىٰ ذلك: فإنَّ تقارير الاتحاد الأوروبي الناقدة لسياسة تركيا الداخلية لم تساعد فقط في الضغط علىٰ النخبة؛ وإنَّما ساهمت أيضًا في إعلام عموم الأتراك بالعيوب في شبه الديموقراطية التركية وحددت أنَّ (الحكومة ثنائية المسار) عقبة تقطع طريق تركيا نحو التحول الديموقراطي الحقيقي ونحو عضوية الاتحاد الأوروبي الناتجة عن ذلك.

في التسعينيات، كان التأييد العارم للعضوية في الاتحاد الأوروبي حتىٰ بين الجماعات الإسلامية الراديكالية الناقدة للتراث الكمالي أيضًا نتيجة مباشرة للتصور الشائع بأنَّ (العصا)، و(الجزرة) لعضوية الاتحاد الأوروبي المحتملة أثبتت كونها الآلية الأكثر إقناعًا للضغط علىٰ المؤسسة العسكرية البيروقراطية الكمالية في اتجاه الإصلاح، وقد كان من بين الأمور الحرجة بصفة خاصة عملية الضغط من قبل الاتحاد الأوروبي لإنهاء نظام (الحكومة ثنائية المسار) الذي يلزم بموجبه أن تخضع الحكومة المنتخبة للعلمانية الكمالية والقومية التركية المنصوص عليهما، كما هو محدد ومفعل من قبل مجلس الأمن القومي الخاضع للهيمنة العسكرية.

وقد استثمر حزب العدالة والتنمية ضغط الاتحاد الأوروبي لعرقلة (الحكومة ثنائية المسار) في انتخابات (عام ٢٠٠٢م)؛ فقد كان الناخبون خارج المؤسسة الرسمية يعملون علىٰ شرعنة دعاواهم بشأن الحقوق والاعتراف بالهوية من خلال صياغة مطلبهم في سياق الخطاب الأوروبي الأوسع حول حقوق الإنسان، لكن المرء ينبغي أن يحرص علىٰ ألا يؤكد كثيرًا علىٰ الصعود والهبوط الانتخابي للأحزاب الإسلامية؛ لأنَّ ذلك يؤدي إلىٰ تجاهل التلاقح المتبادل بعمق واستمرار بين الأفكار والممارسات الإسلامية والأوروبية في الحياة اليومية في تركيا.

إنَّ الحركة الإسلامية تمثل قطاعًا واحدًا فقط من هذه الأنشطة، لكن من المهم إدراك أنَّها قد غيرت الأجندة القومية، وأدخلت مؤشرًا للتحديث بطريقة إسلامية، وجاءت بالأخلاق الإسلامية إلىٰ المجال العام.

★ الثورة الانتخابية المزدوجة لحزب العدالة والتنمية: الزلزال وإعادة الإحياء:

تُمثِّل (انتخابات عام ٢٠٠٢م) فاصلًا تاريخيًّا من حيث إعطاء الفرصة لحزب اجتماعي إسلامي لإعادة بناء المشهد السياسي وتوسيع المجال العام؛ فمن بين (١٨ حزبًا) تنافست علىٰ مقاعد البرلمان، فاز حزبان فقط بمقاعد في البرلمان؛ لأنَّ الحزب يلزمه الحصول علىٰ (١٠ بالمائة) من مجموع الأصوات الوطني؛ لكي يتمكن من إرسال ممثليه إلىٰ البرلمان، وجاء حزب العدالة والتنمية في المركز الأول فائزًا بنسبة (٣٤,٢٦ بالمائة) من الأصوات، و(٣٦٣ مقعدًا) من مقاعد البرلمان ذي الـ(٥٥٠ مقعدًا).

وحقق حزب الشعب الجمهوري أيضًا حوالي (١٩,٤٠ بالمائة) من الأصوات بواقع (١٧٨ من المقاعد)، وفاز المرشحون المستقلون بالمقاعد التسعة الأخرىٰ، ومثلت نتيجة الانتخابات رفضًا شعبيًّا للمؤسسة السياسية السلطوية؛ فقد كانت أغلبية كبيرة من الناخبين واثقة في حزب العدالة والتنمية، أو كانوا علىٰ الأقل مستعدين للمخاطرة من أجل تغيير سياسي أوسع، وأطاحت الانتخابات بجيل من السياسيين المتوطدين، معطية لحزب العدالة والتنمية غالبية من المقاعد والحق في تشكيل حكومة بشكل مستقل.

ويُمكن للمرء أن يرىٰ هذه الانتخابات كإعادة إحياء لحركة إسلامية كانت قد أجبرت علىٰ ترك السلطة في (انقلاب ١٩٩٧م). وبالتالي؛ فقد حولت الانتخابات المؤسسة السياسية بشكل كبير وأتت بحزب العدالة والتنمية إلىٰ السلطة بتفويض واضح بإعادة تعريف المركز السياسي باعتبار القيم المجتمعية. في الحقيقة: لقد كان الكثير من الناخبين يبحثون عن عقد اجتماعي جديد قائم علىٰ الخطاب العالمي حول الديموقراطية وحقوق الإنسان والعدالة الاجتماعية كمبادئ أخلاقية مؤسسة لهذا العقد.

إنَّ انتخابات (عام ٢٠٠٢م) لم تكن بالتالي متعلقة بإقامة دولة إسلامية، أو تدشينًا لحكم الشريعة الإسلامية؛ وإنَّما كانت متعلقة بإعادة رسم الحدود بين الدولة

والمجتمع وتقوية المجتمع المدني وإعادة تشكيل الحياة اليومية باعتبار رؤية مشتركة (للحياة السعيدة). لقد كان أغلب الناخبين يأملون في إنشاء حياة حديثة، وتشاركية قابلة للتسويغ أخلاقيًّا يكون فيها المجتمع المدني متحكمًا في مصيره. إنَّ القطاعات المقصاة والمهمشة من المجتمع، إلىٰ جانب أولئك الذين يأملون في زيادة مساحات الفرص، يريدون من زعمائهم أن يصنعوا قرارات سياسية تشاركهم بشكل أصيل في لغتهم الأخلاقية التي تشير إلىٰ معنىٰ الحياة السعيدة. إنَّ الفكرة الإسلامية للنفس القادرة علىٰ إشعال المقاومة وتوليد المعارضة الخلاقة من الممارسات الاجتماعية توفر الوازع الديني لإقرار القيم المدنية. وعلىٰ الرغم من غزوات العلمانية الكمالية؛ فلا يزال ثمة اتصال قوي بين الإسلام وبين الروح الأخلاقية التي تلهم الحياة اليومية في تركيا. ومع مرور الوقت، فقد تطور انجذاب وثيق بين بعض القيم وبعض المصالح، ويجب وضع هذه المواقع الطبقية في الحسبان عند دراسة نتائج الانتخابات.

ففي خضم تحول الحركة الإسلامية بصفة عامة، والانتصار الانتخابي لحزب العدالة والتنمية بصفة خاصة، لعبت طبقة حضرية (جديدة)، مكونة من مجموعات متصلة أفقية وقائمة علىٰ التضامن تنتمي إلىٰ أصول ريفية وتشترك في الروح الإسلامية، لعبت هذه الطبقة دورًا مهمًّا؛ فهذه الطبقة الحضرية (الجديدة) كانت معرضة للإقصاء الثقافي والاقتصادي من قبل النخبة الكمالية.

واستغلت القطاعات المقصاة من السكان وسائل وشبكات إسلامية للتغلب علىٰ حالة الإقصاء التي تعاني منها، وبالتالي؛ فقد ساعدت الشبكات الإسلامية في اندماج هذه المجموعة في مساحات الفرص الحديثة، وقدمت لها أملًا في الصعود الطبقي الاجتماعي.

من الناحية الاجتماعية، يظهر أنَّ حزب العدالة والتنمية يدمج أناسًا من خلفيات شديدة التنوع، ما بين معلمين ورجال شرطة وباعة وتجار ومفكرين مسلمين جدد وحتىٰ الباعة البسطاء في المتاجر ورجال الأعمال. لكن حزب العدالة والتنمية تكون فقط في (أغسطس ٢٠٠١م)، وبالتالي؛ فإنَّ الأمر لم يكن بدرجة كبيرة أنَّ حزب العدالة والتنمية هو الذي استغل شبكات التضامن التقليدية في الأحياء لحشد الناخبين، بل الأحرىٰ أنَّ هذه الشبكات الملهَمة دينيًّا هي التي حشدت قواها لإعادة

تحديد مركز السياسة التركية باعتبار قيمها.

باختصار: فإنَّ هذا هو تحول سياسي جاء من الأسفل إلىٰ الأعلىٰ يريد من خلاله المجتمع المدني أن يوسع حدود المجال العام، ويجعل من المؤسسات السياسية ممثلًا للناس وليس لمؤسسة الدولة الرسمية، وقد استغل حزب العدالة والتنمية شبكات وشخصيات وأطرًا ثقافية لقواعد شعبية متجذرة ثقافيًّا لتصوير أنَّه الحزب الذي يمثل (٩٩ بالمائة) من الناخبين المسلمين في بلد يلهم الدين فيه أكثر جماعات الدعم، لكنَّها مشربة بخطابات العلمانية والتغريب التي نشأت نتيجة (٨٠ عامًا) من التجريب التركي.

وبالإضافة إلىٰ ذلك: فإنَّ كل الجماعات الإسلامية تقريبًا تقدم صورة ما من صور الخدمة للمجتمع؛ ممَّا يجعل مثل هذا النشاط أكثر شيوعًا من جماعات الصلاة. إنَّ هذه الجماعات الدينية تلعب دور القاعدة الاجتماعية للهوية الإسلامية وتتمتع بالتزام قوي تجاه العدالة الاجتماعية والمشاركة في برامج التواصل المجتمعي، وقد أصبح حزب العدالة والتنمية الحزب المفضل من بين هذه الشبكات، وتمت ترجمة ذلك إلىٰ دعم سياسي.

إنَّ انقسام الناخبين يحدده نزاع القيم القياسية بين المركز البيروقراطي العلماني والقيم الإسلامية التي تكون المركز المجتمعي، وكما بيَّن هذا الكتاب؛ فإنَّ تاريخ تركيا الحديثة هو قصة الصراع بين قيم الدولة الكمالية وقيم المجتمع المسلم. وفي تركيا، لا يتداخل المركز السياسي والمركز الاجتماعي بالضرورة وكثيرًا ما يكونان في صراع دائم. ويمكن للانتخابات أن تكون محاولات من المجتمع أن يجعل المركز السياسي أكثر اجتماعية باعتبار قيمه وأعرافه وأن يعيد رسم حدود الدولة لفتح المزيد من المساحة للمشاركة المجتمعية والقيم.

وربما تستخدم الجماعات الإسلامية العمليات الانتخابية لصنع بوصلات سياسية جديدة وفقًا لقيمها، وأن تعيد رسم الحدود بين الدولة والمجتمع المدني، وهذا هو ما حدث في (انتخابات نوفمبر عام ٢٠٠٢م). لقد صنعت الانتخابات فاعلًا جديدًا مفوضًا بإعادة بناء الحدِّ بين الدولة والمجتمع، فالناس يرغبون أن تصبح الدولة خادمًا للمجتمع بدلًا من أن تكون (مديرًا) متكبرًا يلقي الأوامر، وقد بدأ هذا التحول

الإدراكي برؤية الدولة كخادم للمجتمع وليس (كمدير)، في الممارسة الفعلية، في عهد أوزال.

مَن مِن بين الكثير من المواطنين الأتراك قام بالتصويت لحزب العدالة والتنمية، ولِـمَ؟ لكي نتمكن من فهم ما صوتوا (من أجله)؛ فمن الضروري أن نوضح ما الذي صوتوا (ضده). لقد صوت الناخبون ضد أحزاب (يمين الوسط)، حزب الوطن الأم وحزب الطريق القويم، وضد الأحزاب القومية (حزب الحركة القومية وحزب اليسار الديموقراطي).

وقد حصل حزب العدالة والتنمية علىٰ أصوات من مؤيدين سابقين لأحزاب الفضيلة والحركة القومية والوطن الأم. وبالتالي؛ فقد صوت الناخبون القوميون (الأتراك) المحافظون (المسلمون) المتحررون اقتصاديًّا لصالح حزب العدالة والتنمية، وجاء التدفق الأكبر من الأصوات، علىٰ النقيض من حالة انتخابات (عام ١٩٩٩م)، من الأحزاب التالية: حزب الرفاه/حزب الفضيلة (٦٩ بالمائة)، حزب الحركة القومية (٢٩ بالمائة)، حزب الوطن الأم (٢٩ بالمائة).

وبالإضافة إلىٰ ذلك: فقد صوت (٢٩ بالمائة) من الناخبين الجدد لصالح حزب العدالة والتنمية. لقد كانت أحزاب يمين الوسط تعتمد علىٰ التوازن بين الدولة والمجتمع. لكن، ومنذ (انقلاب ١٩٩٧م)، فُقد هذا التوازن علىٰ حساب المجتمع المدني، فمن خلال مهاجمة الطرق الصوفية والشبكات الإسلامية، أضعف الانقلاب القواعد الاجتماعية لأحزاب يمين الوسط، وأدَّىٰ ذلك بدوره إلىٰ نزع الشرعية عن أحزاب يمين الوسط، الذين أصبحوا مجرد عملاء لدولة ظالمة، وسعىٰ الناخبون إلىٰ إعادة إنتاج مركز سياسي جديد وفقًا لاحتياجاتهم الاجتماعية وليس لاحتياجات الدولة. لقد صوت هؤلاء لصالح حزب العدالة والتنمية لأسباب سياسية واقتصادية واجتماعية.

إنَّ حزب العدالة والتنمية يمثل للكثيرين محاولة أخرىٰ لاستعادة التراث الريادي لأوزال في توسيع المجال العام، وجلب نظام مشترك للقيم الأخلاقية إلىٰ المجال العام، ولجهوده في إغلاق الهوة التي تفصل الدولة التركية عن غالبية المجتمع التركي. إنَّ بإمكانهم توسيع مساحات الفرص اقتصاديًّا لأجل خلق فرص عمل أكثر

لاستعادة الأمان الاجتماعي ودمج تركيا في الاتحاد الأوروبي.

وينبغي لأحدنا أيضًا أن يقدر اعتراف أردوغان واستحضاره المستمر لسياسات أوزال كطريقة للمجتمع لإعادة تنشيط تراث أوزال واستغلاله في تعزيز سياساته الجديدة. لقد كان أردوغان هو الزعيم الوحيد الذي عبَّر عن انتمائه لروح مندريس في الخمسينيات وروح أوزال في الثمانينيات، وقد كان لاستحضار تراث أوزال صدىٰ قوي؛ حيث إنَّ أوزال كان ناجحًا في صنع قائمة من أنماط الحياة الحديثة كان الإسلام فيها هو القاموس الذي يتم من خلاله الترميز وإضفاء الشرعية. وبالتالي؛ فقد كان ثمة نموذج للسياسة العامة يظهر توافق النجاح الدنيوي مع القيم الروحية من خلال إعادة تعريف الهوية الإسلامية. لقد كان الكثيرون ممَّن صوتوا لحزب العدالة والتنمية يصوتون لصالح إعادة إحياء عهد أوزال (ينظر الفصل ٤).

وبهذه الصورة؛ فقد كانت عملية الانتخاب حقيقة عملية إعادة إحياء أكثر من كونها (زلزالًا سياسيًا). لقد أحدثت رسالة أردوغان الإصلاحية الشبيهة برسالة أوزال صدىٰ لدىٰ قطاعات معينة من المجتمع ممَّن يؤمنون بتوسيع مساحات الفرص.

لقد أطلق أوزال عملية تحرر اقتصادي واجتماعي وسياسي وركز علىٰ الحدِّ الفاصل بين الدولة والمجتمع المدني واستخدم الفرص لتقوية المجتمع المدني في مقابل الدولة، وقد نفذ أوزال ثورة سلمية فتح من خلالها مساحات الفرص للقطاعات المقصاة من سكان تركيا، ومنذ وفاته غير المتوقعة (عام ١٩٩٣م)، لم يقف الأمر عند اعتراض عملية التحرير، بل تمت إعادتها إلىٰ الوراء من خلال عملية (فبراير ١٩٩٧م).

وبالإضافة إلىٰ ذلك: فقد زادت (الحكومة ثنائية المسار) من قوتها علىٰ حساب الحكومة المنتخبة، وحاولت المؤسسة العسكرية، إلىٰ جانب المؤسسة القضائية، استخدام جميع الوسائل المتاحة لتجريم المعارضة، ونتيجة لهذه التطورات؛ شهد الكثير من المسلمين عملية إضعاف حقوقهم وحرياتهم وتضييق مساحات الفرص من قبل المؤسسة: ائتلاف السياسيين الفاسدين ووسائل الإعلام ورجال الأعمال وبعض الجنرالات النهمين للسلطة.

وفي (أغسطس عام ٢٠٠١م)، قال مسعود يلماز بجرأة، وكان نائبًا لرئيس الوزراء وقتئذٍ، إنَّ المؤسسة العسكرية قد ابتكرت ما يسمىٰ بمتلازمة الأمن القومي والتي كانت

مسؤولة عن التقدم البطيء لعملية التحول الديموقراطي والاندماج مع الاتحاد الأوروبي، وردت المؤسسة العسكرية علىٰ (الخطاب سيئ الحظ) ليلماز بإصدار بيان حاد اللهجة، أشارت فيه إلىٰ أن (مفهوم الأمن القومي) ليس هو (من ينبغي أن يلام، وإنَّما أولئك [أي السياسيون] الذين لم يضطلعوا بمسؤولياتهم أو أولئك الذين قدموا مكاسبهم الشخصية بدلًا من الاستقرار السياسي في وجه قضايا ملحة مثل الإفلاس الاقتصادي والأنشطة الفاسدة واسعة الانتشار)[1]، وكانت حكومة أجاويد غير فعَّالة. وبالتالي؛ فقد ضاقت المساحات السياسية تدريجيًّا بحيث إنَّ جميع القرارات الكبرىٰ كانت تتخذ من قبل بيروقراطية الدولة باسم الدولة ومع إقصاء أغلب المجتمع من العملية السياسية.

⋆ تأميم وتغريب الإسلاموية

علىٰ الرغم من أنَّ انقسامات الناخبين في تركيا عادة ما تخضع للدراسة إمَّا من ناحية إطار عمل المركز والأطراف، وإمَّا باعتبارها مجرد تصويت احتجاجي ديني ضد سياسات الحكومة الفاشلة؛ إلَّا أنَّ انتصار حزب العدالة والتنمية يعد علامة علىٰ تكون مركز اجتماعي جديد وعلىٰ عملية التحويل الاجتماعي للمركز السياسي باستخدام هجين جديد من أفكار القومية والإسلام والتغريب.

إنَّ ثمة ميلًا سائدًا لدىٰ العلماء الأتراك تجاه اعتبار التصويت للأحزاب الإسلامية تصويتًا احتجاجيًّا، لكن هذه المقاربة تتجاهل الجانب (البناء) من السلوك التصويتي التركي. لقد صوت الكثيرون لحزب العدالة والتنمية لأنَّهم كانوا يعانون من البطالة والجوع والتهميش والإقصاء من جميع العمليات الإقتصادية والسياسية تقريبًا، لكنَّهم صوتوا أيضًا لصالح إعادة بناء مركز جديد للسياسة. لقد كان أردوغان واحدًا من أولئك الذين تم إقصاؤهم وتهميشهم من قبل مؤسسة الدولة، لكن شعبية أردوغان زادت عندما حاولت الدولة إقصاءه وأصبح رمزًا للمهمشين (المظلومين).

لقد صنعت طريقة معاملته منه نيلسون مانديلا الغالبية المقصاة في تركيا، وبالنظر إلىٰ تطور حركة ميلي جوروش منذ (عام ١٩٩٤م)، يمكن للمرء أن يرىٰ التحول

---

(١) صحيفة: (*Yeni Safak*)، بتاريخ (٨ أغسطس ٢٠٠١م).

السياسي للإسلام السياسي بصفة عامة ولأردوغان بصفة خاصة. إنَّ أردوغان العصامي، الذي كان يبيع عصير الليمون كصبي لأجل دعم عائلته ماديًا، يمتلك قيم الطبقة الكادحة ولديه ما يكفي من البراغماتية ليحافظ علىٰ عقل منفتح عندما يتعلق الأمر بالسياسة، لكن أردوغان، كشأن غيره من اللاعبين السياسيين الذين أضاؤوا المشهد السياسي التركي، يرىٰ نفسه تجسيدًا للحزب، يرىٰ نفسه سلطانًا وليس مجرد عضو، ومن هذا الجانب؛ فإنَّ أردوغان ربما يقع في الأخطاء نفسها التي وقع فيها أربكان.

بالإضافة إلىٰ القيادة، يضم حزب العدالة والتنمية جيلًا جديدًا من السياسيين المسلمين، مثل: حسين تشيليك، وعمر تشيليك، وعبد الله جول، وعاكف جول، ومراد ميرجان، وعبد اللطيف شينير، والذين صعدوا إلىٰ دائرة الشهرة بسبب نمو التعليم ووسائل الإعلام، فهؤلاء يحملون درجات علمية جامعية وقد انفتحوا علىٰ طرق جديدة للوصول إلىٰ العلم في السوق السياسية للأفكار. لقد كان هذا الجيل من السياسيين المسلمين أكثر تعرضًا من سابقيه للأفكار الأوروبية إضافة إلىٰ أنَّ لديه شعورًا بهوية إسلامية أشد تحديدًا ووضوحًا، وهم يحسنون الترويج لأفكارهم في السوق التنافسية للأفكار والأيديولوجيات في تركيا.

وعلىٰ الرغم من أنَّ هذه السوق التنافسية للأفكار قد أدَّت إلىٰ النظر إلىٰ الإسلام باعتباره نظامًا متجردًا وحضارة منفصلة، فقد ظل هذا التجريد للإسلام أمرًا عابرًا وقد استبدل تدريجيًا بالأفكار المختلطة والإدراك بأن تركيا تنتمي إلىٰ عالم مركب تتداخل فيه الحداثة مع التراث، وحيث إنَّ الغالبية من البرلمانيين الذين انتخبوا (عام ٢٠٠٢م) يتمتعون بخبرة سياسية محلية، وقد تمرسوا في الخطابات العالمية لحقوق الإنسان والديموقراطية كذلك؛ فإنَّهم يمثلون حلقة الوصل بين المحلي والعالمي. إنَّ لغتهم ليست لغة الإقصاء، وإنَّما هي مزيج وتوفيق احتوائي للمحلي والعالمي.

وبالإضافة إلىٰ زعيم الحزب ومجموعة من السياسيين المعروفين ذوي الميول الإسلامية؛ فإنَّ الهوية المهجنة لحزب العدالة والتنمية قد لعبت أيضًا دورًا مهمًا في نجاحه الانتخابي. إنَّ هوية وأيديولوجية حزب العدالة والتنمية تشبهان نسيجًا يتغير لونه مع الضوء. إنَّ هذا الوجه التنوعي للحزب هو السبب وراء جاذبيته الواسعة. إنَّه حزب تركي وإسلامي وغربي في آنٍ واحد، وهذا الجانب التعددي يعد أيضًا وبدرجة

كبيرة ضرورة سياسية، بالنظر إلىٰ تنوع أنماط الحياة في البلاد، فالحزب يسعىٰ إلىٰ توفير إطار عمل من السلام المدني الذي يمكن للجماعات المتنوعة أن تتعايش في ظله.

إنَّ إسلامية حزب العدالة والتنمية تحمل لكنة تركية ثقيلة متجذرة في الروح التركية العثمانية للحياة الاجتماعية وشعورًا بالقيادة يتطلب الانقياد التام لزعيم الحزب، أردوغان. وعلىٰ المستوىٰ الإقليمي: كان حزب الرفاه ناجحًا في المناطق الكردية والتركية من وسط وشرق الأناضول في انتخابات الفترة من (١٩٨٧م)، وحتىٰ (انتخابات ١٩٩٩م).

لقد مثلت هذه الانتخابات وبوضوح إضفاءً لصبغة الاستقلالية علىٰ القومية الكردية عن حركة ميلي جوروش. أمَّا في انتخابات (عام ٢٠٠٢م)؛ فلم تكن الهوية الإسلامية مساحة فيما بين الهويات أو رؤية كونية مشتركة تمزج بين الهويات الإثنية تحت القيادة الإصلاحية لحركة ميلي جوروش، وإنَّما مثلت عملية تأميم للإسلاموية في صورة إسلام تركي وإضفاءً للصبغة الإثنية علىٰ الهوية الكردية. لقد جاء الحزب الإثني الكردي، حزب الشعب الديموقراطي DEHAP): اختصار Demokratik Halk Partisi) في المركز الأول في (١٢ من المحافظات الكردية).

ويُشير هذا الأمر إلىٰ الدرجة المتنامية من استقلالية القومية الكردية عن الإسلاموية، لكن الغرض من هذا ليس القول بأنَّ الأكراد لن يحظوا بتمثيلٍ برلماني، فبسبب البنية الانتخابية؛ سيمثل الأكراد من قبل الأعضاء الأكراد في حزب العدالة والتنمية (عبد الله أكسو، سياسي كردي بارز من ديار بكر، وتم تعيينه في منصب وزير الداخلية)، وحزب الشعب الجمهوري، علىٰ الرغم من أن هذه لم تكن الأحزاب التي صوت لصالحها الأكراد بغالبية ساحقة، وربما يكون لهذا الأمر توابع كبرىٰ في المستقبل، وذلك بالاعتماد علىٰ كيفية استثمار حزب العدالة والتنمية للانتصار الانتخابي، وكيفية تمثيل الأكراد في ضمن الحكومة الجديدة.

لقد صعد حزب العدالة والتنمية في المركز الأول في المحافظات الإسلامية السنية والقومية التركية، لكن قومية حزب العدالة والتنمية، بخلاف قومية حزب الحركة القومية، ليست قومية علمانية إثنية لغوية مدفوعة بمشروع الدولة؛ وإنَّما هي قومية إثنية دينية متركزة علىٰ المجتمع. إنَّ الهويتين الإثنية والدينية مشتركتان في صنع القرار

بالنسبة إلىٰ حزب العدالة والتنمية. حقًّا، إنَّ الحد الفاصل بين القومية التركية والإسلاموية في وسط الأناضول يتميز بالسيولة؛ حيث يشترك المؤيدون في نفس الرؤية الكونية الرمزية ويعد الانتقال ما بين المجموعتين أمرًا شائعًا، ويعرف الحد الفاصل بين (هم)، و(نحن) بالنسبة إلىٰ حزب العدالة والتنمية من خلال اعتبارات دينية.

وتعرف التركية أو الانتماء التركي أيضًا من خلال اعتبارات دينية ومن خلال (نحن)، أي: (المسلمين الأتراك) الذين نعمل علىٰ خدمة الإله والمجتمع، و(هم) الذين يخدمون أتاتورك والدولة، وفي النجاح الانتخابي لحزب العدالة والتنمية، فقد اندمجت التركية والإسلاموية معًا. فعلىٰ سبيل المثال: صوت قلب بلاد الإسلام التركي، كما في أرزوروم وقيصري وقونيا، بغالبية ساحقة لصالح حزب العدالة والتنمية، وبذلك؛ فإنَّ القاعدة المعيارية لحزب العدالة والتنمية تتكون من توليفة تركية إسلامية واقعة داخل سياقات الخطاب العالمي لحقوق الإنسان والديموقراطية. إنَّ انتخابات (عام ٢٠٠٢م) تمثل عملية تأميم (تتريك)، وتغريب للإسلاموية في تركيا.

إنَّ فهم حزب العدالة والتنمية لأوروبا والتأكيد علىٰ عضوية تركيا في الاتحاد الأوروبي هو نتيجة لوجود الطبقة (الغربية) من هوية الحزب. إنَّه حزب (غربي) باعتبار التأكيد علىٰ حقوق الإنسان وسلطة القانون والليبرالية الاقتصادية واحترام الإرادة الشعبية كمبادئ موجهة للسياسة العامة، لكن غربية هذا الحزب تختلف عن الغربية الكمالية في أنَّها تؤكد علىٰ التحديث الصاعد من أسفل إلىٰ أعلىٰ واحترام الإرادة الشعبية، وأنَّها ترىٰ المجتمع المدني مستقلًا عن الدولة.

ويُعدُّ هذا هو المقابل تمامًا للكمالية الرجعية المتحجرة الموجودة في تركيا اليوم. إنَّ فهم حزب العدالة والتنمية للعلمانية ليس (سلبيًّا)؛ وإنَّما هو فهم (إيجابي)، فهو يسعىٰ إلىٰ إعادة صياغة الروح العثمانية الإسلامية كروح للتسامح والاحتواء والتعايش بين الأديان والثقافات والأفكار، ولقد مثلت هذه الصورة الإسلامية الحداثية والمتأثرة بالغرب عامل جذب أيضًا للكثير من الأتراك المعلمَنين الحضريين الأثرياء الذين شعروا بأنَّ الحزب يمكن أن يوفر ترياقًا تمس الحاجة إليه لعلاج البنية السياسية الفاسدة والسلطوية السائدة.

* **التوتر بين الدولة والمجتمع:**

تحظىٰ المؤسسة العلمانية الكمالية، علىٰ الرغم من تمتعها بجاذبية جماهيرية محدودة، تحظىٰ بالدعم التام من المؤسستين العسكرية والقضائية في توجيهها للسياسة العامة، وسيكون ثمة عدد من المناطق التي سيصطدم فيها حزب العدالة والتنمية بالمؤسسة العسكرية، ويكمن السؤال الأساسي في مدىٰ استعداد الدولة التركية لتقبل هذا الإسلام السياسي الحيوي الجديد، فبعد قرن من الصراع بين الدولة العلمانية والمجتمع المسلم، يبدو التوصل إلىٰ حل وسط معقول أمرًا محتملًا وذلك داخل إطار عمل الاندماج في الاتحاد الأوروبي.

وتُبيِّن تجربة حزب العدالة والتنمية مع الديموقراطية فشل علمانية سلطوية تستمد إلهامها من مفاهيم استشراقية جامدة، من أمثال مفاهيم بيرنارد لويس، والتي تفترض كون الإسلام معارضًا بشكل أصيل للديموقراطية والتعددية والحداثة، ومن المثير للسخرية أنَّ العقبة الحقيقية أمام التحول الديموقراطي في تركيا لم تكن، وعلىٰ مر عقود طويلة، الإسلام؛ وإنَّما كانت الأيديولوجية العلمانية السلطوية لنخبة دولة غاشمة وجدت الكثير ممَّن يدافعون ويعتذرون عنها في الأوساط الغربية، وهدف أردوغان هو تغيير هذه المعادلة: «إنَّ قصتي هي قصة هذه الأمة، فإمَّا أن تنتصر هذه الأمة، وتصل إلىٰ السلطة، وإمَّا أن تظل أقلية ظالمة، ممَّن ينظرون إلىٰ الأناضول باحتقار وهم غرباء عن الحقائق الأناضولية، وإمَّا أن يظل هؤلاء في السلطة. إنَّ الأمة تملك السلطة لاتخاذ القرار. كفىٰ؛ فإنَّ السيادة ملك للأمة»[1].

علىٰ الرغم من فوز حزب العدالة والتنمية بنسبة (٣٤,٢٦ بالمائة) من مجموع أصوات الناخبين، فربما لا يمكنه أن يقوم بتحويل النظام. إنَّ من المتوقع أن تقوم حكومة حزب العدالة والتنمية بتعزيز الديموقراطية والتعامل مع مطالبات الاعتراف بالأكراد والعلويين وأن تحسن الاقتصاد، وترغب الحكومة في معالجة القضيتين الأوليين، واللتين تتعلقان بشكل مباشر بالعلاقات العسكرية المدنية وبإعادة تعريف المفاهيم الكمالية للأمة والعلمانية، وذلك من خلال معايير كوبنهاجن.

---

(١) صحيفة: (*Yeni Safak*)، بتاريخ (٢٥ أكتوبر ٢٠٠٢م).

إنَّني متحفظ فيما يتعلق بقدرة حزب العدالة والتنمية علىٰ إعادة تعريف علاقات الدولة بالمجتمع وتحويل مؤسسات الدولة، ويتعلق أحد أسباب هذا التحفظ بمسألة البحث عن الشرعية؛ ففي حالة مواصلة المؤسسة الكمالية (البيروقراطية العسكرية - المدنية) التشكيك في شرعية حكومة حزب العدالة والتنمية، فربما يلجأ حزب العدالة والتنمية إلىٰ (مظلة واقية أمريكية وأوروبية) في مواجهة الدولة، وسيؤدي هذا الاعتماد علىٰ (القوىٰ الأجنبية) إلىٰ إضعاف الشرعية الشعبية لحزب العدالة والتنمية، وسيؤدي بشكل أكبر إلىٰ إيقاعه أسيرًا للضغط الأمريكي، الذي يتمتع بشعبية سيئة جدًّا، لاستغلال تركيا فقط كقاعدة عسكرية ضد دول الجوار المسلمة.

إنَّ أردوغان يرغب في زيادة شرعيته في مقابل الدولة التركية من خلال كسب القبول في أوروبا؛ فحتىٰ قبل افتتاح البرلمان التركي، قام أردوغان بزيارة إيطاليا للترويج لعضوية تركيا في الاتحاد الأوروبي وكذلك لجذب الشرعية لقيادته. إنَّ هذا البحث عن الشرعية في أوروبا يعد استراتيجية مركزية لحكومة حزب العدالة والتنمية لكسب الشرعية في مقابل الدولة التركية والدول الغربية، وكذلك لتكون ركيزة أساسية لإصلاحات ديموقراطية واسعة النطاق في النظام السياسي التركي.

وبالإضافة إلىٰ ذلك، وبالنظر إلىٰ هويته التوافقية، وإلىٰ حقيقة أنَّه ائتلاف من مجموعات متنوعة وذات مطالبات مختلفة: فإنَّ حزب العدالة والتنمية يواجه صعوبة في إحداث التجانس بين الهويات والمصالح المتنافسة، لكن الحزب يلعب دورًا مهمًا من حيث عملية دمج القطاعات المقصاة من الشعب في مساحات الفرص الجديدة، وسيؤدي هذا الأمر بدوره إلىٰ العلمنة الداخلية للإسلام، وبينما يواصل الإسلام صيرورته جزءًا من مساحات الفرص الحديثة، فسيمر بعملية علمنة كبرىٰ.

فمن خلال الأساليب والممارسات الإسلامية، سيتم نشر الحداثة وأفكار التنوير الأوروبي إلىٰ الطبقات الأعمق من خارطة الإدراك التركية، وسيؤدي ذلك إلىٰ عملية مراجعة لمبادئ إسلامية أساسية باعتبار الخطابات العالمية لحقوق الإنسان والتحول الديموقراطي.

فعلىٰ سبيل المثال: يعد أحد المجالات الرمزية للمواجهة بين الدولة العلمانية والحركات الإسلامية مسألة الحجاب. إنَّ قدرة حزب العدالة والتنمية علىٰ توسيع

المجال العام والسماح للأفكار وأنماط الحياة العالمية والقومية والدينية (مثل الحجاب) بالتنافس والتلاقح ستساعد علىٰ تكوين حداثات إسلامية. إنَّ الحركة الإسلامية في تركيا لا ترغب في استيعاب حداثة دائرة حول أوروبا ومنكرة للاختلافات، وإنَّما تؤكد علىٰ اختلافها الذاتي من خلال الرموز والممارسات الإسلامية.

وتعزز حكومة حزب العدالة والتنمية، وتروج كذلك لعودة الفاعلين الإسلاميين بأخلاق إسلامية إلىٰ المجال العام، ويؤكد الفاعلون الجدد المنتمون إلىٰ (الطبقة الحضرية) علىٰ اختلافهم كمسلمين من خلال طرق عيش وأنماط استهلاك وموسيقىٰ وشعر جديدة ويسعىٰ هؤلاء إلىٰ موضعة إسلامهم باستخدام وسائل حديثة. إنَّ هذه المجالات العامة الجديدة المشكّلة إسلاميًّا وهؤلاء الفاعلين لا يمكن أن يتم اختزالهم إلىٰ مجرد كونهم ممثلين لردٍّ فعل معاد للحداثة ومعاد للعولمة؛ وإنَّما هم نتاج لهذه القوىٰ الاجتماعية الجديدة. ثمة هوية وأدوار هجينة قومية إسلامية حديثة تحت الإنشاء.

★ الخاتمة:

لقد ذكَّر انقلاب (عام ١٩٩٧م) المجتمع بأنَّه ليس مالك الدولة، وإنَّما، بحسب الرؤية الكمالية، بأنَّ الدولة هي المالك الحقيقي للمجتمع. إنَّ النظام الدستوري التركي بكامله قائم علىٰ حماية الدولة وفرض أنماط حياة معينة علىٰ المجتمع، وقد جادل ديميريل، الرئيس آنذاك، بأنَّ (انقلاب ١٩٩٧م) قد نشأ في الأصل في (إعلان الجمهورية)، وأضاف أنَّ هذه العملية (سوف تستمر)[1]، وحقًّا؛ فقد كان الإقصاء والاضطهاد باسم إنشاء الدولة القومية هو المصدر الأول للتصدعات الاجتماعية العديدة في تركيا وللحالة المستمرة من عدم الاستقرار، وقد سعىٰ (انقلاب ١٩٩٧م) إلىٰ استئصال الوجود الإسلامي من المجالات العامة للاقتصاد والتعليم والإعلام والسياسة. وفي سياق حملتها المضادة لليسار، استغلت الدولة الإسلام السني كتوليفة تركية إسلامية بعد (انقلاب ١٩٨٠م)، وفي (عام ١٩٩٧م)، استغلت المجتمع العلوي ضد الإسلام السياسي السني.

---

(١) صحيفة: (*H*ürriyet)، بتاريخ (٢٩ فبراير ٢٠٠٠م).

لكن (انقلاب عام ١٩٩٧م) جلب إلىٰ مقدمة الأحداث تساؤلًا حول دور الجيش بشكل أكبر ممَّا حدث في (انقلابي ١٩٦١، و١٩٨٠م)، وبصفة خاصة، بدأ الكثير من المسلمين الأتراك المحافظين، والذين كانوا يشكلون العمود الفقري للمؤسسة العسكرية والروح العسكرية، بدؤوا في التساؤل عن شرعية الجيش. فقد كانت هذه المجموعات تظن أنَّ الجيش هو (قلب النبي)، (Peygamber Ocagi). وقد لعب هذا التساؤل دورًا إيجابيًّا جدًّا علىٰ المدىٰ الطويل من جهة تحدي دور الوصي الذي تضطلع به المؤسسة العسكرية وتقوية المجتمع المدني والتأكيد علىٰ أهمية حقوق الإنسان. وأيدت كل الجماعات الإسلامية انضمام تركيا إلىٰ الاتحاد الأوروبي كطريقة للسيطرة علىٰ تجاوزات الجيش الكمالي، وقد كان التأثير الأكبر لـ(انقلاب عام ١٩٩٧م) هو إعادة الاكتشاف الإسلامي لأوروبا كمساحة، وكفكرة لحماية حقوق الإنسان وسلطة القانون. وبعبارة أخرىٰ: فقد أدرك الكثير من المسلمين المحافظين أنَّ أوروبا كانت أكثر ليبرالية من مجتمع تركي ينظم أحواله التوجه العسكري الصلب.

في القلب من الأزمة المعاصرة في تركيا تقع أيديولوجية الدولة الرسمية، الكمالية. والكمالية لا ترىٰ الاختلافات الاجتماعية والثقافية والسياسية جزءًا أساسيًّا من الديموقراطية؛ وإنَّما تتعامل مع (الاختلاف) الاجتماعي السياسي باعتباره مصدرًا لعدم الاستقرار وتهديدًا للوحدة الوطنية. وتسعىٰ الحركات الإثنية (الكردية) والدينية (الإسلامية السنية والعلوية) الحالية إلىٰ إعادة تعريف ذواتها باعتبار كونهم (مسلمين)، و(أكرادًا)، و(علويين) من خلال الوسائل التي توفرها العولمة. إنَّ الحركات الاجتماعية الساعية نحو تحقيق الاعتراف بالهوية والعدالة تعد في صراع مباشر مع المشروع الكمالي.

إنَّ تركيا بحاجة إلىٰ عقد اجتماعي جديد. لقد ساعد الإدراك بأنَّ التعايش يعتمد علىٰ قواعد مشتركة والاعتراف بالاختلاف علىٰ تحويل مفهوم المواطنين الأتراك لتركيا من كونها (وطنًا) لجماعة معينة، خاصة للأتراك السُّنَّة، إلىٰ كونها (فندقًا) تتمتع فيه كل جماعة بغرفتها الخاصة، وأنَّ عليهم جميعًا أن يضعوا القواعد المشتركة للتعايش. وبالتالي؛ فقد نشأ بحث عميق عن عقد اجتماعي جديد في تركيا، مع النظر

إلىٰ الاتحاد الأوروبي باعتباره مسهلًا لهذا العقد الاجتماعي الجديد، ويجب أن تشتمل المبادئ المؤسسة لهذا العقد الاجتماعي علىٰ العلمانية وسلطة القانون والاعتراف بالطبيعة متعددة الثقافات لتركيا، ويلزم كُلًّا من الأكراد والأتراك وكُلًّا من العلمانيين والجماعات الإسلامية أن يشاركوا في البحث عن هذا العقد الاجتماعي الجديد.

الخاتمة

منذ (عام ١٩٢٣م)، سعت الكمالية إلىٰ تحديث المجتمع والدفاع عن الدولة وتقويتها، وقد نجحت المبادئ الكمالية من القومية والعلمانية في صنع مجتمع حديث، لكن الكمالية باعتبارها أيديولوجية فشلت في تحديث ذاتها وأصبحت بالتالي سلطوية، ويرجع هذا إلىٰ أن الكمالية كما تفهمها المؤسسة العسكرية فشلت في استبطان جانبين ضروريين من جوانب الحداثة: الديموقراطية ومجتمع مدني كامل الاستقلالية، ويكمن السبب وراء هذا الفشل في الاعتقاد بصدارة الدولة علىٰ المجتمع، والذي يعد اعتقادًا متأصلًا في الكمالية. في الحقيقة: لقد أصبحت الدولة أهم من مواطنيها، وبالتالي؛ فيلزم حماية الدولة من أعدائها سواء كانوا خارجيين أو داخليين، وأصبحت الكمالية، وبصفة خاصة منذ (١٩٨٠م)، هي (النظام الأمني) الذي ينتج عدم الأمان لمواطنيه من خلال تحويل ذاته إلىٰ أيديولوجية تعزل الدولة داخليًّا وخارجيًّا عن الأفكار الجديدة وعن الفاعلين الجدد. وبالتالي؛ فإنَّ تجربة تركيا بصفة عامة للتغريب أدت إلىٰ تكوين مصدرين متنازعين للشرعية: فمن جهة هناك برلمان منتخب من ممثلي الشعب الذين يسعون إلىٰ وضع عقد اجتماعي جديد، ومن الجهة الأخرىٰ، هناك نخبة عسكرية بيروقراطية غير منتخبة تسيطر علىٰ السلطة الكاملة بناء علىٰ أساس كون الكمالية أيديولوجية تغريبية وتقدمية، لكن تاريخ تركيا الحديثة هو قصة الصراع بين الديموقراطية والكمالية. لقد جلبت الديموقراطية الشعب إلىٰ المجال العام، لكن دعاوىٰ هويتهم كان ينظر إليها باعتبارها تهديدًا للنظام الكمالي وقد تدخل الجيش بشكل منتظم لإزالة دعاوىٰ الهوية هذه وإغلاق مساحات الفرص.

وقد كانت أهم دعاوىٰ الهوية تأتي من قبل الفاعلين الإسلاميين الذين كانوا يشعرون بالإقصاء بسبب الاستغراق الزائد للكماليين بالعلمانية باعتبارها تعرِّف (الحداثة)، وبالإسلام باعتباره يحدِّد (الرجعية)، لكن الحركات الإسلامية في تركيا لم

تكن معادية للحداثة ولا رجعية. إنَّها بالأحرىٰ حركات ساعية لتحقيق الهوية والعدالة. ومثل هذه الحركات تسعىٰ إلىٰ استعادة (الذات) الإسلامية، والتي ترىٰ بأنَّها قد سرقت منها أصالتها وهويتها. إنَّ الحركات الإسلامية تستخدم (مساحات فرص جديدة) يمكنهم فيها تطوير وتجربة أنماط حياة وهويات جديدة. فعلىٰ سبيل المثال: يستغل المسلمون الأتراك الصفحة المطبوعة وشاشات التلفاز والمؤسسات التعليمية للعمل بشكل متوافق لإعادة صياغة هوية وأخلاق وعدالة إسلامية جديدة. إنَّ هذه المساحات تدل علىٰ الاختلاف والتنافس والصياغات المتعددة (للذات)، وتقدم إطارات مرجعية. إنَّ نمو الوسائط الحديثة وتوسع التعليم العام، بدلًا من إضعاف دور وتأثير الإسلام، قد أديا إلىٰ إعادة تعريفه كصورة ديناميكية للوعي السياسي والاجتماعي.

إنَّ هذه الحركات الإسلامية المهتمة بالهوية في تركيا تعد مرتبطة ببعضها البعض من خلال عمليات للمشاركة السياسية والتحرر الاقتصادي. حقًّا، إنَّ عملية التحول الديموقراطي والحركات الإسلامية قد أصبحتا متداخلتين لدرجة تجعل من المستحيل تقريبًا تحديد أين يمكن للمرء أن يبدأ وأين يمكن أن ينتهي. إنَّ هذه الدراسة للإسلام في تركيا تتباين بشكل حاد مع الدراسات التقليدية للحركات الإسلامية -والتي عادة ما تركز علىٰ موضوعات مثل جبهة الإنقاذ الإسلامية في الجزائر أو الثورة الإيرانية- التي توصلت إلىٰ أنَّ الحركات السياسية ذات الأطر الإسلامية تكون عقبة أمام المشاركة السياسية. ويُعد هذا الاستنتاج الخاطئ قائمًا علىٰ مجموعة من الافتراضات المشكِلة بأنَّ الأفكار والنظم الدينية في صراع مع الإصلاح والحلول الوسط.

وقد جادلت في هذه الدراسة بأنَّ العقبة أمام التحول السلمي لكثير من المجتمعات الإسلامية ليست الحركات الدينية؛ وإنَّما هي الافتقار إلىٰ التحرر السياسي والاقتصادي. إنَّ التحرر السياسي والاقتصادي سيمنع أيَّ تصورات سلطوية، أو ديكتاتورية (إسلامية كانت أو كمالية) من السيطرة علىٰ الحياة اليومية. إنَّ العديد من الحركات الاجتماعية السياسية الإسلامية، وبالطبع، ليست نشطة في تركيا فقط، وإنَّما تخطط وتميز السياسة المعاصرة في الكثير من الدول الإسلامية، من البوسنة إلىٰ ماليزيا ومن كازاخستان إلىٰ نيجيريا. إنَّ قضايا العدالة الاجتماعية والمطالبات بالأصالة من حيث الهوية الثقافية والسياسية تظل هي الممثلة للمفهومين الأكثر أهمية

اللذين نشأت حولهما هذه الحركات، وتدعو هذه الظاهرة العالمية علماء السياسة المقارنة إلىٰ السؤال: هل تظهر الحركات الإسلامية شيئًا ما عن الظروف المشتركة بين المسلمين وعن دور الدين في السياسة؟ ومن خلال دراسة عمليات (تشكيل القضايا الاجتماعية السياسية)، فقد أشرت إلىٰ أن الإسلام كذخيرة من الصور والأفعال يساعد المسلمين علىٰ تكوين تصورهم للمجتمع الصالح وللهوية. إنَّ هذه الحركات تشكل هذه القضايا وتساعد بدورها علىٰ تشكيل العالَم الاجتماعي الذي تعيش فيه، وبالتالي؛ فإنَّ الحركات الإسلامية تصبح رجعية، أو راديكالية إذا كانت الدولة التي تعمل فيها هذه الحركات متسلطة ولا تسمح بمساحة للتحرر الاقتصادي.

لقد تحولت الحركات الإسلامية الرئيسة الخاضعة للدراسة ههنا من رغبتها في مقاومة الدولة واحتوائها إلىٰ حركات أكثر تركيزًا علىٰ المجتمع بسبب فتح مساحات فرص جديدة، وتغيير العلاقات بين الدولة والمجتمع والتحرر الاقتصادي والثقافي. وبالتالي؛ فإنَّ هذه الحركات تعد منتجة من جهة كونها تعيد تحديد شبكات اجتماعية جديدة للتفاعل وتعيد إنتاجها. إنَّ الحركات الإسلامية في تركيا ومصر ولبنان والأردن وغيرها من الدول الإسلامية منخرطة في الخدمات الاجتماعية، فهذه الحركات تقدم تسهيلات تعليمية ورعاية صحية ومنافذ إعلامية ومشروعات سكنية وشركات نشر ومؤسسات مالية. إنَّ المرء يلاحظ تكوينًا تدريجيًا ومتزايدًا للمجتمع من خلال مؤسساته الداخلية لملء الفراغ الذي صنعته إخفاقات الدولة العلمانية/ القومية.

ومن خلال دراسة كيفية احتكاك العوامل الاجتماعية مع اتجاه الخطابات الدينية وتأثيرها فيه؛ فإنَّني أبيِّن أنَّ المعتقد الديني (الإسلام كمبدأ) والممارسات (الإسلام في التطبيق العملي) قد كانا عرضة للتحول من خلال الترتيبة المتغيرة للعلاقات بين الدولة والمجتمع، وبذلك؛ فإنَّ الهوية الإسلامية يجب أن تُرىٰ باعتبارها منطقة للتنافس بدلًا من كونها فهمًا أيديولوجيًا، أو سلوكيًا ثابتًا عبر الزمان والمكان.

إنَّ الإسلام باعتباره إطار عمل استطراديًا يؤثر في الطريقة التي يعيد بها الناس تصور وفهم حياتهم الخاصة، وهذه العملية لها أهمية علىٰ المستوىٰ العام. فعلىٰ سبيل المثال: يستحضر المسلمون أطرًا مرجعية تدور حول الإسلام لأجل صنع فئات وتقسيمات تتجاوز تحت بعض الظروف الأطر الأضيق مثل الولاءات لبلدة المنشأ

والإقليم والولاءات الإثنية اللغوية، ويتم استحضار هذا الإطار المرجعي المتطور من أجل صياغة سياسات الاجتماع والاختلاف.

إنَّ الحالة التركية تشير إلىٰ أنه في سياق بناء واستبطان الهوية الإسلامية المعاصرة؛ فإنَّ ثمة ثلاث قوىٰ تلعب دورًا تكوينيًا: شرعية الدولة، وموارد المجتمع، وقوىٰ السوق الرأسمالية المتنامية؛ لذلك فإنَّه دون فهم ديناميكيات الدولة والمجتمع، لا يمكن للمرء أن يستوعب بشكل كامل العمليات المتناقضة لعلمنة السلطة الدينية واستعادة شباب الإسلام كهوية سياسية. لقد كان تصور العلمانية قد حُدد وتم بناؤه من قبل النخبة الجمهورية في سياق منطق الدولة.

ومن خلال تثبيط الإسلام، مزقت الدولة الروابط المكونة بين السياسة والثقافة، وأدَّىٰ ذلك إلىٰ تنفير غالبية السكان من الدولة، وكان أحد أهم التوابع السياسية لذلك هو المساواة بين الإسلام وبين التراث والاستمرارية والمساواة بين العلمانية وبين القوىٰ التقدمية المعادية للتراث.

وعندما تحولت رؤية نخبة الدولة للتهديد الموجه إليها من الجماعات الإسلامية إلىٰ الشيوعيين والقوميين الأكراد، بدأت الدولة في تبني سياسة احتوائية جديدة تجاه الجماعات الإسلامية، وللتعامل مع الفوضىٰ الاجتماعية والاستقطاب الأيديولوجي؛ روجت نخبة الدولة لتوليفة (تركية إسلامية) رسمية لتقوية الوحدة الاجتماعية تحت إشراف سلطات الدولة، لكن محاولة الدولة احتواء العاطفة الإسلامية مقترنة بالتحرر السياسي والاقتصادي لعهد أوزال أديا إلىٰ تحولات مجتمعية عميقة وسمحا للجماعات الإسلامية النورسية والصوفية التي كانت مهمشة حتىٰ ذلك الحين بصنع مساحات فرص كبيرة للترويج لأفكارها وبرامجها عبر استخدام مبتكر لشبكات اجتماعية وتقنية طباعة ووسائل اتصال إلكترونية جديدة.

لقد استحضرت الدولة تراث كل من الكمالية والإسلام للمحافظة علىٰ سلطتها. واتبعت الدولة هذه السياسة من خلال زيادة موازنة إدارة الشؤون الدينية ومن خلال تعيين ملحقين بالسفارات التركية لتنظيم الأنشطة الدينية للأتراك في وسط آسيا وأوروبا والولايات المتحدة، وأدَّت هذه السياسة الدائرة في فلك الإسلام السني والهادفة إلىٰ خلط الهويتين الدينية والقومية، أدَّت إلىٰ تسييس الهوية المجتمعية العلوية وبصورة أقل

مباشرة، الوعي الإثني للأكراد. وفي السبعينيات، وظفت الحكومات الائتلافية ليمين الوسط واليمين الديني آلافًا من الواعظين الجدد في إدارة الدولة.

وكان أكثر هؤلاء الناس يأتون إلىٰ أنقرة من المناطق الريفية والأكثر تقليدية لوسط الأناضول، وتمت المحافظة علىٰ هذه السياسة بعد الانقلاب العسكري لـ(عام ١٩٨٠م)، وحيث إنَّ العلويين كان ينظر إليهم علىٰ أنَّهم يساريون؛ ظلت الدولة فاترة تجاههم، وفي خضم عمليات التخلص من اليساريين التي قامت بها الدولة، تم طرد الكثير من العلويين من مناصب الحكومة والدولة.

لقد كانت القوىٰ الأساسية التي ميزت الخطاب السياسي الإسلامي في تركيا الحديثة مزيجًا من الطبقات الوسطىٰ الصاعدة حديثًا ذات الخلفية الأناضولية التقليدية ونمط جديد من المفكرين الإسلاميين الذين يحلون محل الدور التقليدي لواعظي الدولة والعلماء والزعماء الصوفيين ذوي الجاذبية في صياغة خطاب إسلامي حداثي لمعالجة القضايا الملحَّة للهوية القومية والعلاقات بين الدولة والمجتمع. إنَّ الحالة التركية تشير إلىٰ أنَّ السياق الاحتوائي الذي وفرته التعددية السياسية والصعود الطبقي الاجتماعي ومجتمعًا مدنيًا مستقلًا، تخلق كل هذه العوامل ظروفًا مفضية إلىٰ الاختراق والاعتراف المتبادلين للنخب العلمانية الدولانية والجماعات الإسلامية. إنَّ ظواهر الصعود الطبقي الاجتماعي والانتشار واسع النطاق للنشر ووسائل الإعلام الإلكترونية تميز الحركات الإسلامية التركية عن غيرها من الحركات الإسلامية في المنطقة.

فبمساعدة مساحات الفرص هذه، تمكن المفكرون الإسلاميون الأتراك في الغالب من جلب خطاب إسلامي تقدمي وتعددي إلىٰ الاتجاه السائد للحياة الفكرية التركية. إنَّ النخبة الفكرية الإسلامية الجديدة كثيرًا ما تستخدم الكتاب ومدارس الفكر الغربيين كما تفعل مع نظيراتها الإسلامية التقليدية في تقديم مفهوم أكثر انتقائية للعلم وفي السعي إلىٰ نقد مقتضيات الحداثة والتقنية.

وضمن مساحات الفرص للإعلام والسوق، تمكَّنت الجماعات الإسلامية من إضعاف الأيديولوجية الكمالية عبر الإخلال باستقرار الحدود القديمة بين الكماليين (العصريين)، والمسلمين (الرجعيين)، وبينما استمرت تركيا في التطور سياسيًّا

واقتصاديًا، انهارت مثل تلك الثنائيات الجامدة سابقًا.

لقد أدَّىٰ انتشار التعليم العام وصنع مساحات الفرص عبر الطباعة ووسائل الإعلام الإلكترونية، وإنتاج طبقة جديدة من البرجوازية الأناضولية إلىٰ تآكل الحدود القديمة وجعلها قابلة للاختراق ومنع أي مفهوم أيديولوجي مفرد -كمالي أو إسلامي- من الهيمنة علىٰ المجال العام في تركيا، وبينما ساعدت مساحات الفرص الجديدة في تقليل انقسام أنماط الحياة بين الإسلاميين والكماليين من خلال تبني فاعلين إسلاميين جدد لأذواق جديدة والمشاركة في الحياة الاستهلاكية، أدَّت نفس هذه المساحات في الوقت ذاته إلىٰ التمييز بين الجماعات الإسلامية المختلفة. لقد اضطر أولئك الذين (صعدوا إلىٰ أعلىٰ) من خلال قدرتهم علىٰ عيش نمط حياة أكثر غنىٰ إلىٰ أن يتركوا مساحاتهم المجتمعية الإسلامية السابقة ويصنعوا أخرىٰ جديدة. وتستخدم الجماعات الإسلامية مساحات فرص في وسائل الإعلام والتعليم والسوق لصنع هوية منفصلة موضحة من خلال أنماط جديدة من اللباس والأثاث والطعام والفن المعماري. فعلىٰ سبيل المثال: تميز دائرة إسكندر باشا النقشبندية الغنية اقتصاديًا ذاتها عن الدوائر النقشبندية الأخرىٰ من خلال نمط حياتها الظاهر اليسر والصحف والقنوات الإذاعية وأنماط الاستهلاك والأنشطة الاقتصادية. وبذلك؛ أصبحت الرغبة الإنسانية في تطوير تجمعات أصغر وأكثر تواصلًا شعوريًا ممكنة نتيجة لمساحات الفرص، كما أصبحت كذلك القدرة علىٰ إقامة الاختلاف والهوية الذاتية.

ومن خلال افتتاح مدارس جديدة ثنائية اللغة، ونشر الصحف، وإدارة قنوات إذاعة وتلفزة وطنية؛ فإنَّ الجماعات الإسلامية لا تتحدىٰ هيمنة النخب العلمانية علىٰ المجالات الاقتصادية والثقافية والتعليمية فحسب؛ وإنَّما تضع نفسها في موضع المنافسة مع الخصوم الآخرين في الحركة الإسلامية.

لقد دعمت البرجوازية الصاعدة الجديدة المزيد من بيوت الطلبة والمؤسسات التعليمية وقنوات التلفزة والإذاعة. وبعبارة أخرىٰ: فإنَّ الحد المكون ثقافيًا والمجسد بين الأتراك العلمانيين (المتحضرين) والأتراك المسلمين (غير المتحضرين) قد تم كسره، وثمة صور جديدة من المحددات الثقافية تتم إعادة إنتاجها داخل المجتمع التركي.

إنَّ الصفحة المطبوعة وشاشة التلفاز تقدمان مكانًا بين المجموعات المختلفة لصياغة نمط سلوك مشترك وهوية جامعة. إنَّ السياسة متاحة ليس لجميع أعضاء المجتمع باعتبارهم مواطنين مستقلين؛ وإنَّما بشكل أكثر تفضيلًا باعتبارهم أعضاء في جماعات هوية محددة. إنَّ الجماعات الإسلامية والجماعات العلمانية لم تصنع نمط سلوك مشترك للتعايش، بل قام كل طرف بالأحرىٰ بالإعلان عن استقلاله الفئوي دون الاعتراف باختلاف الآخر. ومع إضفاء الطابع الإثني علىٰ الدولة، تحولت المساحات العامة إلىٰ مساحات خاصة، وأصبحت محاولة معينة لصنع هوية تركية سنية تسيطر علىٰ المركز، ويُبيِّن استخدام الطباعة أنَّ التحرر الاقتصادي والسياسي يعزز التعددية الدينية، ويؤدي ذلك بدوره إلىٰ تعزيز التعددية المدنية.

إنَّ الدين لا يزال يوفر، حتىٰ في المجتمعات الصناعية المتقدمة، مجموعة من الممارسات والمعتقدات للمسؤولية الروحية والأخلاقية ومصدرًا للمعنىٰ يساعد علىٰ استقلال الوجود الإنساني في وجه المجهول. إنَّ العلاقة المعزِّزة المتبادلة بين الإسلام والقومية في تركيا حاولت مواجهة القوىٰ الطاردة للنمو الاقتصادي المتباين وغير العادل والانقسام الإثني المتنامي.

تُشير ماري دوجلاس إلىٰ أنَّ الحداثة لم تُؤدِّ إلىٰ اضمحلال الدين؛ وإنَّما عززت العواطف والأفكار الدينية. من خلال تتبع التصنيف المفاهيمي لكاريل دوبيلير، يستشعر المرء إدراك عملية التفريق بين النظم السياسية والتعليمية والعلمية وبين نظيراتها الدينية وعملية علمنة داخلية، أي: العملية التي تقوم من خلالها الأفكار والمنظمات الدينية بالتكيف والتطور لتتوافق مع الأفكار والممارسات غير الدينية[١].

لقد أصبح سعيد النورسي، علىٰ سبيل المثال، يفسر وجود الله بتعبيرات الإبستيمولوجيا العلمية[٢]. ووفقًا للنورسي؛ فإنَّ معجزات القرآن علامة علىٰ اتجاه

---

(١) Karel Dobbelaere, "Secularization: A Multi-Dimensional Concept", *Current Sociology* 26 (1978): 1-21, "Secularization Theories and Sociological Paradigms:A Reformulation of Private-Public Dichotomy and the Problem of Societal Integration", *Sociological Analysis* 46 (1985): 377-87.

(٢) إسماعيل كارا في: "Islamcilar, mucizeler, bilim ve positivizm" مجلة: (*Dergah 6*)، (أغسطس ١٩٩٠م): (صفحة/ ١٨-١٩).

الاكتشافات العلمية، وهذا يعد مؤشرًا واضحًا علىٰ عملية عقلنة للاعتقاد الديني. وبعبارة أخرىٰ: فإنَّ الدين يُفسر من خلال نظريات المعرفة الوضعية والعقلانية، وقد مثل النورسيون والنقشبنديون والتجار الصاعدون الجدد وسائل مؤثرة في عملية العلمنة الداخلية هذه للإسلام.

لقد أشار أول جزء من هذه الدراسة إلىٰ أنَّ السياق قد حدد طبيعة الخطاب السياسي الإسلامي. ويُبيِّن الفصلان المتعلقان بالدولة والمجتمع ضمنيًّا أنَّ الأمة التركية تبنىٰ عن طريق الدولة، وحتىٰ عندما هاجمت الدولة السياق الديني للأمة (millet)، فقد حافظت علىٰ روحها في صياغة أمة تركية حديثة. وعلىٰ مستوىٰ القواعد الشعبية للمجتمع؛ فإنَّ المرء يلاحظ انتقالًا تدريجيًّا بعيدًا عن التضامن القومي في اتجاه التضامن الشعبي الطائفي. وقد عُزز هذا الانتقال باضمحلال دور الدولة، نتيجة لمشكلاتها المالية والأيديولوجية، لكن هذا التضامن الشعبي لم يحل بشكل كامل محلَّ مفهوم (الأمة).

إنَّ دينامية الحركات الإسلامية في تركيا الحديثة لا ينبغي أن ينظر إليها باعتبارها ردَّ فعل لفشل سياسات الدولة التنموية وبرامج إصلاحاتها الهيكلية. إنَّ اليأس الاجتماعي والسياسي لم يدفعا الشعب إلىٰ اللجوء إلىٰ جماعات دينية إثنية متخيلة. لقد أصبحت هذه الجماعات بالأحرىٰ وسائل للقطاعات الصاعدة طبقيًّا من المجتمع للانتقال من الأطراف إلىٰ المركز من الحياة الاجتماعية والسياسية. وبذلك؛ لم تكن قطاعات المجتمع الأكثر تهميشًا هي التي تعرضت للتسييس بالإسلام وإنَّما، وعلىٰ النقيض، كانت القطاعات الأكثر صعودًا طبقيًّا هي التي قادت موجة الأسلمة الاجتماعية والسياسية.

لقد ساعد انتشار الإسلام القائم علىٰ الطباعة والحياة الاجتماعية الحديثة علىٰ تنويع المصادر المعرفية والتفسيرات للخطابات الإسلامية، وقد كانت حركة النور التي أسسها سعيد النورسي هي القوة الدافعة الأساسية وراء تعديد المصادر في المناقشة بشأن أهمية وعلاقة القيم والتقاليد الإسلامية في الحياة التركية المعاصرة.

لقد سعىٰ النورسي، علىٰ سبيل المثال، إلىٰ تكييف رؤية كونية دينية مع العلم والعقلانية الحديثين. وبعبارة أخرىٰ: ففي هذا الفهم الديني المرن والمتطور،

لا تكون العلوم الطبيعية فقط، وإنَّما تكون الديموقراطية والتعددية أيضًا قابلة للتوفيق مع الوحي. ولم تُؤدِّ المحاولات لتحقيق مثل هذا التوفيق الفكري بين العقل والوحي إلىٰ إنتاج خطاب إسلامي بسيط ومستقر ومتناسق؛ وإنَّما أدت بالأحرىٰ إلىٰ المزيد من عدم الاستقرار والهجنة الفكرية. ويشير التفكك الداخلي لحركة النور، علىٰ سبيل المثال، إلىٰ أنَّ أصواتًا مختلفة تُسمع وتصدر باستمرار نتيجة لفتح مساحات استطرادية عبر ثورات الطباعة والإعلام، ويشير أيضًا أنَّه من المستحيل في تركيا اليوم لأي أيديولوجية واحدة، إسلامية كانت أو علمانية، أن تفرض هيمنتها الفعَّالة علىٰ المجتمع والدولة.

في حالة تركيا، وفي سياق سعيها للإطاحة بالتراث، عززت الثورة الكمالية بغير قصد كلًا من عملية تحول ذلك التراث وديمومته، وبسبب هذا الضغط القادم (من الأعلىٰ)؛ يمكن للمرء أن يرىٰ صعود حركة تنوير إسلامي من حيث التأكيدات الجديدة علىٰ أهمية الكرامة الإنسانية والفضائل المدينية والعدالة الاجتماعية.

إنَّ الحركات الإسلامية تسعىٰ لتكوين حداثاتها الخاصة من حيث رسم تقاليدها وقيمها الخاصة بها. وبعبارة أخرىٰ: فإنَّ حركة النور والجماعات النقشبندية لا تقلد الأنماط والصور الغربية من الحداثة، لكنَّها في الوقت نفسه غير قادرة علىٰ تجسيد تراث إسلامي معيَّن في كفاحها من أجل صنع خطاباتها العديدة الخاصة. إنَّ المرء يشهد خطابًا بَعد-تراثي مميزًا وتوترًا ضمنيًا تجاه الحداثة، ومن خلال دراسة الهويات الإسلامية المتنافسة داخل المجتمع وبين الجماعات الإسلامية؛ فإنَّ المرء يمكنه أن يرىٰ أنَّ الهُوية الإسلامية لا تدمج الهويات الإثنية والطبقية والإقليمية والطائفية في نمطٍ إسلامي واحد متماسك، وتصنع التفاعلات بين الأيديولوجيات الإسلامية والعلمانية المزيد من الصور التعددية والخيارات للهوية والأيديولوجية في تركيا المعاصرة.

لقد أدَّىٰ بناء الهوية السياسية الإسلامية إلىٰ تفكيك وتعديد الحركات الاجتماعية والسياسية الإسلامية، وعزز صعود ثقافة طباعة من التنوع في الفهم التفسيري للنصوص المقدسة، وقد حلَّت تلك الثقافة محلًّ كل من العلماء التقليديين والزعماء ذوي الجاذبية للطرق الصوفية، والتي كانت منتظمة حول أساس التراث الشفهي، وفي تركيا، تم ملء هذه الفجوة من خلال ظهور المفكرين الإسلاميين والذين يتركزون في

الصحافة والإعلام العام، وتتضمن هذه المجموعة من المفكرين الإسلاميين، والذين يتمتعون بعلاقات قوية مع البرجوازية الحضرية الجديدة ذات الأصول الأناضولية شخصيات مثل نور الدين جوشان وعلي بولاتش وراسم أوزدينورين وفتح الله جولين، ويعد المثال التركي أيضًا ذا أهمية واسعة للعلماء الذين يدرسون ظهور الحركات الإسلامية حول العالم والتي تعد في الوقت الحالي هي الخطابات الاجتماعية والسياسية السائدة في الغالبية العظمىٰ من بلاد العالم الإسلامي.

كيف تتم صياغة الصور الإسلامية للعدالة والاجتماع وكيف تترجم إلىٰ عمل شعبي من خلال الخبرات المشتركة؟ إنَّ هذا التفاعل بين الأفكار والتجارب الاجتماعية السياسية المعاشة قد أدَّىٰ إلىٰ تحول الإسلام والمشهد الاجتماعي السياسي في بلاد إسلامية مختلفة. ومن أجل فهم هذا التحول، يحتاج المرء إلىٰ دراسة الأفكار والشبكات ذات الجذور الدينية والتي تتم صياغتها سياسيًا مثل تلك المشاهدة في الجماعات النقشبندية والنورسية. إنَّ بعض الحركات الإسلامية، مثل النورسيين في تركيا، لا تطالب بالضرورة بالسيطرة المباشرة علىٰ الدولة، وإنَّما تباشر مشروعًا لبناء ذات إسلامية جديدة، بينما تسعىٰ حركات أخرىٰ إلىٰ إحداث تغيير ثوري عبر جميع الوسائل لتحقيق الأمر الإلهي، وقد تبنَّت حكومات البلاد الإسلامية استراتيجيات مختلفة تتفاوت ما بين الاضطهاد الوحشي، وحتىٰ الاحتواء للتعامل مع هذه الحركات السياسية الإسلامية القوية التي تؤكد علىٰ أهمية الهوية والعدالة.

الإخوان المسلمون بقيادة حسن البنا في مصر، الجماعة الإسلامية بقيادة أبي الأعلىٰ المودودي في باكستان، وحركة الشباب الإسلامي الماليزي في ماليزيا، كلها ظهرت في أوساط القطاع الحديث من المجتمع[1]، وفي أواسط السبعينيات، واجهت البلدان الإسلامية عمليات اتصال بينية متنامية عبر الحركات الإسلامية العابرة للحدود، لكن كلًّا منها كانت لها صفاتها القومية الخاصة. فعلىٰ سبيل المثال: حركة النهضة في تونس، جبهة الإنقاذ الإسلامية في الجزائر، الجبهة الإسلامية القومية

---

(١) لتحليل تفصيلي للمنظمة القومية الموحدة المالية (UMNO)، ينظر: Özay Mehmet, *Islamic Identity and Development*: Studies of the IslamicPeriphery. (London: Routledge, 1990), 110, 201, Nasr, *Islamic Leviathan*, 105-39.

بالسودان، وحزب الرفاه في تركيا كلها حركات محدودة بشكل كبير داخل دولة قومية، وتتم صياغة كل حركة وفقًا لسياسات النظام ووفقًا لمطالبات البرجوازية الجديدة ووفقًا للديناميكيات الداخلية للحركة، ووفقًا للقوىٰ والأيديولوجيات السياسية الأخرىٰ، لكنَّ ثمة تشابهات وتفاعلات مهمة بين جميع هذه الحركات، ولا يمكن اختزال هذه التشابهات حصريًا في الإسلام بحدِّ ذاته؛ وإنَّما في مساحات الفرص المتشابهة.

إنَّ هذه الحركات تتحدىٰ الطرق الروتينية للعمل السياسي وتقدم مشروعات جديدة لإعادة تصور المجتمع والسياسة لصنع مجتمع أكثر احتوائية وانسجامًا. إنَّها تفتح مساحات جديدة لأفكار وأنماط حياة مختلفة وتولد أفكارًا جديدة لحشد الجماعات الإسلامية لتحدي الأنماط القائمة من التفاعلات. وبذلك؛ فإنَّ الحركات الإسلامية في تركيا تسعىٰ إلىٰ توسيع حدود المساحات العامة وصياغة قضايا جديدة بأساليب عامية. إنَّها تتحدىٰ الحدود القائمة بين الدولة والمجتمع لتحقيق مجتمع أكثر عدالة تكون فيه قنوات المشاركة واسعة ويتم تجسيد الهوية بشكل حر. إنَّ الهدف هو تحرير المضطهدين والاعتراف بالأقسام التقليدية المهمشة من المجتمع، والتي تمثل الغالبية العظمىٰ من السكان. إنَّ هذه طريقة لإعادة تصور الإسلام من موقع في الأطراف وإعادة تعريف معنىٰ النظام الاجتماعي ضمن شبكات جديدة من التفاعلات.

إنَّ الحركات الإسلامية تصنع مجالًا حيويًا لترجمة التصورات الجديدة للعدالة والاجتماع إلىٰ عمل اجتماعي وسياسي. وتسهل المشاركة عمليات تجسيد الهوية السياسية الإسلامية. لقد أدت عملية التحول الديموقراطي والتحرر في الحالة التركية إلىٰ جعل الإسلام أقرب من مركز السياسة. لذلك؛ فإنَّ تاريخ المشاركة السياسية هو أيضًا تاريخ صياغة المساحات العامة للأصوات الإسلامية في السياسة. إنَّ العلاقة بين عملية التحول الديموقراطي والحركات الإسلامية ليست علاقة سببية؛ بل هي بالأحرىٰ علاقة تأسيسية. إنَّ الحركات الإسلامية وعملية توسيع المجال العام تحتاج إلىٰ أن توضح بشكل تامٍّ. وإحدىٰ أهم الصفات المشتركة بين الحركات الاجتماعية الإسلامية كانت المحاولات لنزع الصفة الاحترافية عن دور معرفة العلماء وعملية التحويل الديموقراطي لتفسير القرآن. وتشير الحالة التركية إلىٰ أنَّ عمليات التحول

الديموقراطي تلعب دورًا أساسيًّا في إعادة إنتاج الإسلام. وبينما تؤدي العمليات الديموقراطية إلىٰ توطين القضايا والأفكار القومية والعالمية وإحضار الهويات الثقافية إلىٰ المجال العام؛ فإنَّها تقدم إطار عمل ديناميًّا للربط بين الرموز العامة والخاصة. ويصبح هذا النقاش المتغير عملية سائدة في تكوين الهويات المهجنة. إنَّ حالة حركة ميلي جوروش تُبيِّن أنَّ هوية حزب الرفاه كانت مسافة ما بين هويات إثنية ودينية متنوعة.

كوني قد قمت بدراسة المشهد المتنوع والمعقد للحركات الإسلامية في تركيا؛ فإنَّني أنتهي إلىٰ أنَّ هذه الحركات ليست رجعية، وإنَّما هي مصدر إيجابي للدينامية إذا ما تم دمجها بشكل كامل في نظام منفتح وديموقراطي ودستوري، وتتفاوت الأهداف والاستراتيجيات للحركات الإسلامية من حالة إلىٰ حالة نتيجة للبيئة السياسية التي تنشأ فيها الحركات، ولمواصفاتها التنظيمية وقدراتها علىٰ صياغة القضايا الاجتماعية السياسية بلغة شعبية. وأنا أؤكد علىٰ أنَّ الحركات الاجتماعية الإسلامية ليست خاضعة لهيمنة صوت واحد، وإنَّما هي بالأحرىٰ موقع للتنافس ولتفسيرات متعددة (للحياة السعيدة).

وعندما تصبح هذه الجهود الجماعية مصممة لتحدي النظام المهيمن علىٰ الحياة والسياسة؛ فإنَّها تكون حركة مضادة للثقافة، وقد نشأت الحركات الإسلامية الجديدة في الثمانينيات بشكل أساسي حول أسئلة السياسة الثقافية وأنماط الحياة والهوية وبشكل ثانوي حول توزيع الدخل وسياسات الدولة. إنَّ عملية بناء هوية سياسية إسلامية في تركيا هي حالة تستحضر فيها الجماعات المقصاة والمهمشة الأساليب الدينية الشعبية لتحدي الوضع الراهن، والهدف الأساسي لهذه الحركات الإسلامية ليس إنشاء دولة إسلامية، وإنَّما إعادة تنظيم الحياة اليومية من خلال تحويل الهوية والوعي الشخصيين عبر التفاعلات الدقيقة في سياقات الطرق الصوفية والإعلام والنصوص المطبوعة والمنازل والأحياء، وبصورة ما؛ فإنَّ بناء هوية سياسية إسلامية هو قصة تحول النظام الكبير من خلال سلسلة من التفاعلات المصغرة.

لقد ركزت دراسات الحركات الإسلامية في تركيا بشكل عام علىٰ سيطرة الدولة وأهملت الحياة اليومية، وهذه الدراسة تظهر التحول الجوهري في التاريخ التركي

الحديث: لقد استخدمت النخبة الجمهورية السياسة لصنع ثقافة قومية علمانية جديدة، بينما تستخدم الحركات المعاصرة الدائرة في فلك المجتمع الثقافة لإعادة تحديد معنىٰ ودور السياسة. وقد أصبحت السياسة، في نظر بعض الجماعات الإسلامية التركية المسيطرة، مجالًا تتم صياغته من خلال وسائل ثقافية. لذلك؛ لا ينبغي أن يتم تقييم دور الحركات الإسلامية من حيث التوابع السياسية المباشرة، علىٰ طريقة أوليفر روي. يجادل ألبرتو ميلوتشي، عالم إيطالي بارز في دراسة الحركات الاجتماعية الجديدة، بأنَّ نجاح الحركات الاجتماعية يجب أن يقاس بقدرتها علىٰ إعادة تعريف وتحويل (المشهد الداخلي) للبشر، وليس من خلال تأثيرها السياسي الخارجي المباشر[١].

⋆ الإسلام التركي:

إنَّ التعددية هي الصفة الأساسية للإسلام التركي، وقد كانت هذه التعددية داعمًا، وقاعدة مؤيدة كبرىٰ لحركة التحول الديموقراطي في تركيا، ويُمكن التعرف علىٰ عدة خصائص أساسية للإسلام التركي، ويمكن وصفها كما يلي:

(١) إنَّه إسلام تُخُوم يخضع لعملية تطور مستمرة نتيجة للتوتر بين الإسلام التقليدي والإسلام غير التقليدي، والإسلام التركي إسلام صوفي يتمتع بشبكات صوفية كثيفة تنقل تدفق الأفكار والممارسات والزعماء، مساعدة علىٰ ربط النسختين المحلية والعالمية من الإسلام، وقد كانت الشبكات الصوفية مصانع سبك فكري كبرىٰ للمفكرين الإسلاميين في تركيا في بدايات العصر الجمهوري، وقد كان أبرز هؤلاء المفكرين مرتبطين بالذات بالطريقة النقشبندية، ولم يكن هؤلاء المفكرون الإسلاميون لا من العلماء ولا مهندسين وأطباء كما هو الحال -غالبًا- في البلاد الإسلامية، مثل: مصر، وباكستان. لقد كانوا بالأحرىٰ شعراء وفلاسفة وكتَّاب روايات. وبذلك، وبينما كانوا يجلبون تصورات إسلامية جديدة؛ فقد كانوا أيضًا جزءًا أساسيًّا من المساحات الأدبية العامة المتنامية في تركيا، وبخلاف المودودي وقطب، لم يكن هؤلاء الكتَّاب تدريسيين في كتاباتهم؛ وإنَّما سرديين في أسلوب الكتابة وانتقائيين من

---

(١) . Melucci, *Nomads of the Present* (Philadelphia: Temple University Press, 1989).

حيث المصادر والانفتاح علىٰ وجهات نظر متشعبة.

(٢) لم تصبح أوروبا أبدًا (الآخر) في بناء الهوية التركية؛ لأنَّه لم يكن ثمة تراث استعماري أو فترة طويلة من الاحتلال، وفي بناء الهوية التركية، كان (الآخر) هو روسيا (الإمبراطورية والشيوعية). لقد أيَّد مسلمو تركيا انضمام بلادهم إلىٰ حلف الناتو والمؤسسات الأوروبية الأخرىٰ كإجراء وقائي ضد النزعة التوسعية الروسية، وقد عززت ظروف الحرب الباردة أكثر من انتماء تركيا الإيجابي لأوروبا، وعندما أصبحت الحركة الشيوعية قوية في الستينيات والسبعينيات، استخدمت الدولة الجماعات الإسلامية كترياقٍ للأيديولوجية والنشاط اليساريين. وبالإضافة إلىٰ ذلك: فقد تم تنفيذ حرب التحرير القصيرة والسريعة بواسطة جيش عادي، وليس ميليشيات محلية. وبذلك؛ فإنَّ عنف التحرر الوطني لم يصنع نمطًا للمعارضة، كما سيفعل في الجزائر. وبالتالي؛ لم ينشأ أبدًا شعور عميق بالحصار بين الأتراك. وقد عززت عملية قبرص (عام ١٩٧٤م) الثقة الذاتية بشكل أكبر لدىٰ الأتراك؛ حيث إنَّها كانت لحظة مهمة جدًّا في صياغة الهوية التركية وتقوية المؤسسة العسكرية.

(٣) يلعب الإسلام في تركيا دور (بوتقة) لدمج الجماعات الإثنية المتنوعة، وفي أثناء حرب التحرير، عمل الإسلام علىٰ توحيد الجماعات المتنوعة معًا ضد القوىٰ المحتلة. لقد كان الإسلام هو رمز الانتماء للجماعة ضد القوات المحتلة، وقد كانت رؤية أتاتورك لتركيا الحديثة وفهمه للإسلام متناقضين وتصوغهما الأحداث الاجتماعية.

(٤) تركيا لا تملك النفط، وهي اقتصاد قائم علىٰ الضرائب، وتعمل مساحات الفرص علىٰ صياغة الشخصية وتطور المطالبات الإسلامية والنشاط، وتعد ظروف السوق وتكوين الطبقة المتوسطة ضرورية لتكوين مجتمع مدني، وهذه العوامل ضرورية أيضًا لتطور نسخة ليبرالية من الإسلام، وهذه الظروف موجودة في تركيا. فالإسلام التركي، ذو الجذور الصوفية، وخاصة الطرق الصوفية النقشبندية، والمشكل بظروف موقع تركيا علىٰ التخوم، هو إسلام تعددي وليبرالي.

إنَّ تركيا الجمهورية القديمة التي عرفناها قد أصبحت عتيقة، وثمة تركيا جديدة تنشأ بطريقة مضطربة وغير مؤكدة، وقد يكون المسار المحدد للدولة والمجتمع غير واضح،

لكن من المؤكد أنَّ البلاد قد بلغت مفترق طرق حيويًّا. لقد كانت تركيا القديمة قائمة علىٰ محاولة واعية لنسيان الماضي الإسلامي العثماني. أما تركيا الجديدة، وعلىٰ النقيض؛ فتتطور علىٰ أساس تذكر وبناء إرث عميق الجذور للماضي العثماني الإسلامي. لقد كانت تركيا آخذة في التطور من كونها مجتمعًا يدور في فلك الدولة، حيث كان التناسق والطاعة هما الواجب الأساسي، نحو مجتمع اجتماعي يصبح التنوع فيه حقيقة من حقائق الحياة اليومية، إضافة إلىٰ الصعود المتلهف لثقافة مدنية.

المُلحق

التوجيهات الـ (١٨ ليوم ٢٨ فبراير ١٩٩٧م)

وفقًا لقرار مجلس الأمن القومي (رقم ٤٠٦)، فقد تم توجيه حكومة أربكان إلىٰ تنفيذ التوجيهات الـ (١٨ التالية):

(١) يجب تطبيق مبدأ العلمانية بصرامة، ويجب تعديل القوانين لتحقيق هذا الغرض، إذا لزم الأمر.

(٢) يجب إخضاع بيوت الطلبة الخاصة والمؤسسات والمدارس المرتبطة بالطرق الدينية الصوفية لتحكم سلطات الدولة ذات العلاقة، ويتم نقلها فيما بعد إلىٰ وزارة التعليم الوطني.

(٣) يجب تطبيق نظام تعليم غير منقطع ذي ثماني سنوات في جميع أنحاء البلاد ويجب إجراء التعديلات الإدارية والقانونية الضرورية بحيث تكون الدورات التعليمية القرآنية، والتي يمكن للأطفال ذوي التعليم الأساسي حضورها مع موافقة أولياء الأمور، تعمل فقط تحت مسؤولية وإدارة وزارة التعليم الوطني.

(٤) يجب أن تلتزم معاهد التعليم الوطنية المضطلعة بمسؤولية تنشئة رجال دين مستنيرين موالين للنظام الكمالي ولمبادئ وإصلاحات كمال أتاتورك بروح قانون توحيد التعليم.

(٥) يجب ألَّا تستخدم المرافق الدينية المقامة في أجزاء عديدة من البلاد للاستغلال السياسي، ويجب بناء مثل هذه المرافق بالتنسيق مع الحكومات المحلية والسلطات ذات العلاقة.

(٦) يجب إنهاء أنشطة الطرق الدينية المحظورة بموجب (القانون ٦٧٧) بالإضافة إلىٰ جميع الكيانات المحظورة بموجب القانون المذكور.

(٧) المجموعات الإعلامية التي تعارض المؤسسة العسكرية وتظهر أعضاءها باعتبارهم معادين للدين يجب أن يتم إخضاعها للسيطرة.

(٨) الأفراد المطرودون من الخدمة العسكرية نتيجة للأنشطة المتعصبة، أو مشكلات الانضباط، أو العلاقات بمنظمات غير قانونية يجب ألَّا يتم توظيفهم من قبل الوكالات والمؤسسات الحكومية الأخرىٰ، أو يتم تشجيعهم بأي طريقة أخرىٰ.

(٩) الإجراءات المتبعة ضمن إطار عمل القواعد الحالية لمنع اختراق المؤسسة العسكرية من قبل القطاع الديني المتطرف يجب أن تطبق أيضًا في المؤسسات العامة الأخرىٰ خاصة في الجامعات وغيرها من المؤسسات التعليمية، وفي كل مستوىٰ من البيروقراطية وفي المؤسسات القضائية.

(١٠) يجب مراقبة محاولات إيران الإخلال باستقرار تركيا بعناية ويجب تبني سياسات لمنع إيران من التدخل في الشؤون الداخلية لتركيا.

(١١) يجب استخدام الوسائل القانونية والإدارية لمنع الأنشطة الخطيرة للقطاع الديني المتطرف الذي يسعىٰ لصنع الاستقطاب في المجتمع من خلال إذكاء الاختلافات الطائفية.

(١٢) يجب إنجاز الإجراءات القانونية والإدارية ضد أولئك المسؤولين عن الحوادث التي تنتهك دستور وقوانين الجمهورية التركية في وقت قصير، ويجب اتخاذ إجراءات علىٰ جميع المستويات لمنع السماح بتكرر مثل تلك الحوادث.

(١٣) يجب منع الممارسات التي تخرق قانون الرداء والتي قد تعطي لتركيا مظهرًا رجعيًّا.

(١٤) يجب إعادة تنظيم إجراءات الترخيص للأسلحة قصيرة وطويلة الفوهة، والتي كانت قد أصدرت لأسباب متنوعة، علىٰ أساس مناطق قوات الشرطة والدرك.

(١٥) يجب منع عملية جمع جلود حيوانات الأضاحي من قبل المنظمات والمؤسسات المعادية للنظام والأخرىٰ غير الخاضعة للمراقبة، والتي تهدف إلىٰ تأمين الموارد المالية.

(١٦) يجب إنجاز الإجراءات القانونية ضد الحراس الشخصيين الذين يرتدون أزياءً خاصة، وأولئك المسؤولين عنهم بسرعة، وكذا سرعة تسريح مثل هؤلاء الأفراد.

(١٧) يجب منع المبادرات الهادفة إلىٰ حل مشكلات تركيا علىٰ أساس من مفهوم (الأمة)، (ummet) [الرؤية الكونية الدينية] بدلًا من مفهوم (الأمة)، (nation) [أو الرؤية الكونية العلمانية]، والتي تشجع المنظمة الإرهابية الانفصالية [أي: حزب العمال الكردستاني] من خلال التعامل معها علىٰ الأساس نفسه [أي: عملية أسلمة القومية الكردية]، يجب منع كل ذلك بالوسائل القانونية والإدارية.

(١٨) يجب التنفيذ الكامل للقانون (رقم ٥٨١٦) الذي يحدد الجرائم ضد أتاتورك، بما في ذلك أفعال الإهانة وعدم الاحترام.

م	اسـم الكتـاب	اسـم المؤلـف	السعر (بالدولار)
ترجمات	حاوي الثورة المصرية (تأليف: والتر أرميرست)	ترجمة: طارق عثمان	٤
	إسلام السوق (تأليف: باتريك هايني)	ترجمة: عومرية سلطاني	٧
	حركة كولن (تأليف: هيلين روز إيبو)	ترجمة: مروة يوسف/ أحمد العزبي	١٢
	شبكات الاعتدال الإسلامي	شيريل بينارد وآخرون	١٢
	صعود الإسلام السياسي في تركيا (تأليف: أنجيل راباسا واف/ ستيفن لارابي)	ترجمة: إبراهيم عوض/ أحمد العزبي	٧
	الإسلام الديموقراطي المدني (الشركاء والموارد والاستريجيات)	شريل بينارد، ترجمة: إبراهيم عوض	٦
	دراسات في الفقه الإسلامي (تأليف: وائل حلاّق - ديفيد ستيفن باورز)	ترجمة: د. أبو بكر باقادر/ مراجعة: طاهرة عامر	١٢
	وصف تاريخي لتحريف نصين مهمين من الكتاب المقدس: التثليث والتجسد	ترجمة: هيثم سمير، هبة حداد، أحمد شاكر	٦
تساؤلات	سؤال التنمية في الوطن العربي.. مداخل عملية ورؤى نقدية	هشام المكي وآخرون	١٠
	سؤال القيم بصيغ متعددة	هشام المكي وآخرون	٨
	أسئلة المنهج في العلوم الاجتماعية والإنسانية	سلمان بونعمان وآخرون	١٢
مراجعات في الفكر العربي المعاصر	إمكان النهوض الإسلامي	د. امحمد جبرون	٧
	القراءات المعاصرة والفقه الإسلامي.. مقدمات في الخطاب والمنهج	عبد الولي بن عبد الواحد الشلفي	١٤
	العلمانيون في تونس	د. محمد الرحموني	٨
	النقد الذاتي في الفكر العربي	د. محمد الرحموني	٧
	الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر	د. عبد الرحمن اليعقوبي	١٢
	النهضة اللغوية وخطاب التلهيج الفرنكفوني.. في نقد الاستعمار الجديد	سلمان بونعمان	١٠
	مع الإصلاحية العربية في تمحلاتها.. مراجعات نقدية	د. امحمد جبرون	٧
	قضايا المرأة في الخطاب النّسوي المعاصر.. الحجاب أنموذجًا	ملاك إبراهيم الجهني	١٤
	القومية العربية.. نظرات في الفكر والمسار	فيصل الأمين البقالي	٨
	في مدارات الماركسية والماركسية العربية	رشيد مصطفى الراضي	٩
دراسات في الحالة الإسلامية	اختلاف الإسلاميين	أحمد سالم	١٤
	مراجعات الاسلاميين.. دراسة فى تحولات النسق السياسى	بلال التليدي	١١
	جدل الإسلاميين	د. عبد القدوس أنحاس	٩
	الإسلاميون ومراكز البحث الأمريكية.. دراسة في أزمة النموذج المعرفي	بلال التليدي	١١
	التكفير عند جماعات العنف المعاصرة.. نقد المقولات التأسيسية	إبراهيم بن صالح العايد	١٣
	صورة الإسلاميين على الشاشة	أحمد سالم	١٢
	الإسلاميون ومركز راند.. قراءة في مشاريع الاعتدال الأمريكي	بلال التليدي وعادل الموساوي	٥
	النقد الذاتي عند الإسلاميين.. (١) التيارات القتالية	محمد توفيق	٦
دراسات صناعة البحث العلمي	مراكز البحث العلمي في الوطن العربي (الإطار المفاهيمي- الأدوار)	خالد وليد محمود	٥
	مراكز البحث العلمي في إسرائيل	د. عدنان عبدالرحمن أبو عامر	٦
	مراكز البحث الأمريكية ودراسات الشرق الاوسط بعد ١١ سبتمبر	د. هشام القروي	٦
	مراكز الفكر والأبحاث والدراسات في الهند (دراسة تقويمية)	د. أيمن طلال / د. وائل أبو حسن	٧
	التعليم والبحث العلمي ومراكز التفكير الاستراتيجي في تركيا	علي حسن باكير	٤
قراءات في الخطاب الشرعي	الخطاب المقاصدي المعاصر.. مراجعة وتقويم	د. الحسان شهيد	٨
	الأبعاد النفسية والاجتماعية في النظر الفقهي	د. إلهام عبد الله باجنيد	٥
	إصلاح الفقيه.. فصول في الإصلاح الفقهي	د. هيثم بن فهد الرومي	٨
	حجاب الرؤية.. قراءة في المؤثرات الخفية على الخطاب الفقهي	عبدالله بن رفود السفياني	٦
	الإسلام الممكن	ماهر بن محمد القرشي	٨
	حركة التصحيح الفقهي	ياسر بن ماطر المطرفي	١٦
	النظر الفقهي في المعاملات المعاصرة	عبدالله بن مرزوق القرشي	٨
	تجديد فقه السياسة الشرعية	د. خالد بن عبد الله المزيني	٥
	الفقه الارتيادي.. نظرات في الفقه المستشرف للمستقبل	د. هاني بن عبد الله الجبير	٤
	الخطاب الوعظي.. مراجعة نقدية لأساليب الخطاب ومضامينه	د. عبد الله بن رفود السفياني	١٢
	ما بعد السلفية.. قراءة نقدية في الخطاب السلفي المعاصر	أحمد سالم - عمرو بسيوني	٢٥
	الدرس العقدي المعاصر	عمرو بسيوني	١٦
حوارات نماء	التشيع في أفريقيا	لجنة تقصي الحقائق باتحاد علماء المسلمين	١٨

إصدارات مركز نماء للبحوث والدراسات

م	اسم الكتاب	اسم المؤلف	السعر (بالدولار)
دراسات شرعية	نظرية التجديد الأصولي	د. الحسان شهيد	٨
	إشكالية الإعذار بالجهل في البحث العقدي	سلطان بن عبد الرحمن العميري	١٢
	مبدأ اعتبار المآل في البحث الفقهي	د.يوسف بن عبدالله حميتو	١٢
	إشكالية الحيل في البحث الفقهي	عبدالله بن مرزوق القرشي	١٤
	الخلاف العقدي في باب القدر	د. عبدالله بن محمد القرني	٥
	علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق	وائل بن سلطان الحارثي	١٤
	مرتبة العفو.. قراءة أصولية تحليلية في ضوء موافقات الشاطبي	جميلة تلوت	٨
	معالم منهج البحث الفقهي عند ابن دقيق العيد	د. عادل بن عبد القادر قوته	١١
	تقييد المباح.. دراسة أصولية	د. الحسين الموس	١٢
	نظرية الإلزام.. إلزامات ابن حزم للفقهاء	د. فؤاد بن يحيى الهاشمي	١٢
	المنهج النقدي عند المحدثين وعلاقته بالمناهج التاريخية	د. عبد الرحمن بن نويفع السلمي	٩
	التفسير المصلحي لنصوص القرآن بين مدرستي الأحناف والمالكية	منير بن رابح يوسف	١٥
	استثمار النّص الشرعي بين الظاهرية والمتقصدة	أحمد ذيب	١٤
	فقه التنزيل.. دراسة أصولية تطبيقية	أحمد مرعي حسن أحمد المعماري	٢٢
	رسالات الأنبياء: دين واحد وشرائع عدّة (دراسة قرآنية)	عبد الرحمن حللي	١١
	نظرات في تقنين الفقه الإسلامي.. تاريخه - فقهه - ضوابطه	رافع ليث سعود جاسم القيسي	١٢
	تكفير أهل الشهادتين.. موانعه ومناطاته .. دراسة تأصيلية	أ.د. الشريف حاتم العوني	٤
	إشكالية التأصيل في مقاصد الشريعة	عراك جبر شلال	١٥
دراسات فكرية	صناعة الواقع.. الإعلام وضبط المجتمع	محمد علي فرح	١٢
	ثلاث رسائل في الإلحاد والعلم والإيمان	عبد الله بن سعيد الشهري	١١
	مشكلات الديمقراطية	خالد العبيوي	١٠
	الإلحاد.. وثوقية التوهم وخواء العدم	حسام الدين حامد	٩
دراسات الاختلاف والحوار والتعايش	تجربة الحوار الثقافي مع الغرب.. قراءة تقويمية ونموذج مقترح	د. امحمد جبرون	٦
	صناعة الآخر.. المسلم في الفكر الغربي المعاصر	د. المبروك الشيباني المنصوري	١١
	التعددية الدينية والإثنية في مصر	د. محمد توفيق توفيق	١١
	فلسفة الاجتماع في الشريعة الإسلامية.. دراسة تأصيلية	ماهر بن محمد القرشي	١١
	صناعة الحوار	حمد عبد الله السيف	١٢
	إدارة التنوع والاختلاف	صدفة محمد محمود	٧
تكوين	تكوين ملكة التفسير.. خطوات عملية لتكوين عقل المفسر	أ.د/ الشريف حاتم بن عارف العوني	٧
	تكوين ملكة المقاصد	د. يوسف بن عبد الله حميتو	٧
	مدخل إلى أصول التمويل الإسلامي	سامي بن إبراهيم السويلم	٨
	الدفاع عن الأفكار.. تكوين ملكة الحجاج والتناظر الفكري	د. محمد بن سعد الدكان	٩
	فهم كلام أهل العلم.. نحو ضوابط منهجية	أ.د/ الشريف حاتم بن عارف العوني	٤
	فقه تاريخ الفقه	د. هيثم بن فهد الرومي	٧
	مدخل تأسيسي في الفكر المقاصدي	عبد الرحمن العضراوي	١١
	تكوين الملكة اللغوية	البشير عصام	٦
تجارب	التجربة اليابانية.. دراسة في أسس النموذج النهضوي	سلمان بونعمان	٦
	التجربة النهضوية التركية	محمد زاهد جول	٦
	التجربة النهضوية الألمانية	د. عبد الجليل أميم	٧
	التجربة النهضوية البرازيلية	صدفة محمد محمود	١٢
	من التجزئة إلى الوحدة.. قراءة في التجارب الغربية والعربية	د. خالد شيات	١١
	حكاية التنمية	ترجمة/ د. أبو بكر أحمد باقادر	٨
	التجربة الهندية	أيمن يوسف / وائل أبو حسن	١٠
	الإسلام وتكوين الدولة الحديثة	عبد العلي حامي الدين	١٤
تاريخ الفكر الفلسفي الغربي.. قراءة نقدية	في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة	د. الطيب بوعزة	١٠
	الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية	د. الطيب بوعزة	١٣
	فيثاغور والفيثاغورية.. بين سحر الرياضيات ولغز الوجود	د. الطيب بوعزة	١٣
	هيراقليط.. فيلسوف اللوغوس	د. الطيب بوعزة	١١